

ANALISIS TA'RIF DAN TANKIR DARI PERSPEKTIF ILMU  
MA'ANI DALAM SURAH **AL-AHZAB**

IKBAL ZAHIN BIN MOHAMED

FAKULTI BAHASA DAN LINGUISTIK  
UNIVERSITI MALAYA  
KUALA LUMPUR

2015

**ANALISIS TA‘RIF DAN *TANKIR* DARI PERSPEKTIF  
ILMU MA‘ANI DALAM SURAH AL-AHZAB**

**IKBAL ZAHIN BIN MOHAMED**

**TESIS INI DISERAHKAN UNTUK MEMENUHI  
KEPERLUAN BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH**

**FAKULTI BAHASA DAN LINGUISTIK  
UNIVERSITI MALAYA  
KUALA LUMPUR**

**2015**

# UNIVERSITI MALAYA

## PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN

Nama: **IKBAL ZAHIN BIN MOHAMED**

(No. K.P: 710805-06-5001)

Nombor Pendaftaran/Matrik: **THA 090013**

Nama Ijazah: **IJAZAH DOKTOR FALSAFAH**

Tajuk Kertas Projek/Laporan Penyelidikan/Disertasi/Tesis ("Hasil Kerja ini").

**ANALISIS TA'RIF DAN TANKIR DARI PERSPEKTIF ILMU MA'ANI DALAM SURAH AL-AHZAB**

Bidang Penyelidikan: **SEMANTIK BAHASA ARAB**

Saya dengan sesungguhnya dan sebenarnya mengaku bahawa:

- (1) Saya adalah satu-satunya pengarang/penulis Hasil Kerja ini;
- (2) Hasil Kerja ini adalah asli;
- (3) Apa-apa penggunaan mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dilakukan secara urusan yang wajar dan bagi maksud yang dibenarkan dan apa-apa petikan, ekstrak, rujukan atau pengeluaran semula daripada atau kepada mana-mana Hasil Kerja yang mengandungi hakcipta telah dinyatakan sejelasnya dan secukupnya dan satu pengiktirafan tajuk hasil kerja tersebut dan pengarang/penulisnya telah dilakukan di dalam Hasil Kerja ini;
- (4) Saya tidak mempunyai apa-apa pengetahuan sebenar atau patut semunasabahnya tahu bahawa penghasilan Hasil Kerja ini melanggar suatu hakcipta hasil kerja lain;
- (5) Saya dengan ini menyerahkan kesemua dan tiap-tiap hak yang terkandung di dalam hak cipta Hasil Kerja ini kepada Universiti Malaya ("UM") yang seterusnya mula dari sekarang adalah tuan punya kepada hakcipta di dalam Hasil Kerja ini dan apa-apa pengeluaran semula atau penggunaan dalam apa jua bentuk atau dengan apa jua cara sekalipun adalah dilarang tanpa terlebih dahulu mendapat kebenaran bertulis dari UM;
- (6) Saya sedar sepenuhnya sekiranya dalam masa penghasilan Hasil Kerja ini saya telah melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain sama ada dengan niat atau sebaliknya, saya boleh dikenakan tindakan undang-undang atau apa-apa tindakan lain sebagaimana yang diputuskan oleh UM.

Tandatangan Calon

Tarikh: 22 . 12. 2015

Diperbuat dan sesungguhnya diakui di hadapan,

Tandatangan saksi

Tarikh: 22 . 12. 2015

Nama: Dr Mohd Zaki bin Abd Rahman

Jawatan: Pensyarah Kanan

## ABSTRAK

Kajian ini membahaskan tentang aspek *ta'rif* dan *tankir* menurut perspektif ilmu *ma'ani* dalam ayat-ayat suci al-Qur'an al-Karim secara am dan menganalisis surah al-Ahzab secara spesifik. Kajian ini dijalankan menggunakan metodologi kualitatif yang bersifat analisis deskriptif berlandaskan kepada teori *nazm* al-Jurjaniy dan disokong oleh teori *ma'ani* Lasyin dan teori nahu 'Abbas Hasan. Teori *nazm* dijadikan sebagai asas teori kerana ia memberikan tumpuan terhadap susun atur kata dalam ayat berasaskan ilmu nahu dengan mengambil kira kesannya terhadap makna. Justeru, kajian ini dijalankan untuk mengkaji makna yang tersurat dan tersirat di sebalik penggunaan aspek *ta'rif* dan *tankir* dalam ayat al-Qur'an, khususnya surah al-Ahzab dengan mengambil kira perkaitan sesama perkataan dalam struktur ayat dan konteks ayat tersebut diujarkan serta mengenal pasti justifikasi dan panduan untuk memahami makna perkataan yang tampil secara *ta'rif* dan *tankir*.

Kajian ini mendapati bahawa terdapat banyak fungsi *tankir* dalam al-Qur'an dan konteks ayat memainkan peranan penting untuk menentukan maksud penggunaan aspek *tankir*. Antara fungsi *tankir* ialah membawa maksud tunggal, jenis, umum, kehebatan, sedikit, banyak, penghinaan, ugutan, jahil, kepalingan, pengkhususan, pujian, celaan, kesempurnaan, sengaja tidak menentukan individu yang diperkatakan, tunggal dan jenis, kehebatan dan jenis, banyak dan kehebatan, mempersendakan dan sedikit dan kadangkala tidak membawa sebarang maksud balaghah. Aspek *ta'rif* juga mengetengahkan variasi fungsi yang bertunjangkan kepada dua kategori partikel *al* iaitu partikel *al* ketentuan dan *al* generik. Maksud aspek *ta'rif* pula bergantung pada pemahaman penerima ujaran dan konteks ayat. Analisis *ta'rif* dan *tankir* dalam surah al-Ahzab mendapati bahawa setiap aspek *tankir* mengetengahkan sama ada satu fungsi balaghah atau lebih. Dari aspek *ta'rif* pula, penggunaan aspek *ta'rif* ketentuan mengatasi *ta'rif* generik. Hal ini bergantung kepada pemahaman dan interpretasi penerima ujaran serta konteks ayat yang sebelum dan selepas ujaran berkenaan.

## ABSTRACT

This study explored generally about the definite and indefinite aspects according to the semantic perspective in the Holy Qur'an and to analyze surah al-Ahzab specifically. This study was conducted using qualitative methodology descriptive analysis based on the al-Jurjaniy's *nazm* theory supported by *Lasyin's* semantic theory and *'Abbas Hasan's* grammar theory. The *nazm* theory was set as a basis theory because it focuses on the word order in sentences based on grammatical rules and considering the effect on meaning. Hence, this study was to investigate the explicit and implicit fineness meaning usage of definite and indefinite in Qur'an verses, particularly in Surah al-Ahzab, with consideration to the relationship of each other word in the sentence structure and context uttered. In addition, it identifies the justification and also a guide to understand the meaning of the words that appear in the definite and indefinite.

The findings showed that there are many indefinite functions in the Qur'an and the context of the verses plays an important role in determining the meaning of indefinite aspect usage. The functions of indefinite are used to show singularity, types, generality, greatness, little, many, humiliation, intimidation, ignorance, superlative, specialization, praises, blame, perfection, intentionally not singling out individuals in question, singularity and types, greatness and types, more and greatness, less and degrades and sometimes meaningless. Definite aspect also highlight the variations of rhetoric function that rooted into two categories of *al* particle, which is *al* provisions and *al* generic. The definite meanings depend on the recipient's understanding of speech and sentence context. Definite and indefinite analysis of surah al-Ahzab find that every indefinite aspect highlighted a single rhetoric function or more. From the definite aspect, the use of definite provisions aspect over rule the definite generic. It all depends on the recipient's understanding and interpretation of speech both on previous and forth coming sentences context.

## DEDIKASI

Teristimewa buat:

Dua insan istimewa yang mengajar daku erti ketabahan, pengorbanan dan perjuangan. Bondaku Maziah bt Abd Malik dan Allahyarham ayahandaku Mohamed bin Abu, semoga rahmat dan kasih sayang Allah swt sentiasa menaungi kalian berdua sebagaimana kalian merahmati dan menyayangiku tanpa syarat.

Teman hidupku, wanita yang sentiasa sabar menemani dan membantuku. Kejayaan ini hasil kesabaran dan pengorbananmu. Isteriku Sharifah Faizah bt Syed Hasan, semoga Allah swt mengangkat martabatmu di sisi-Nya

Ibu mentuaku, Noresah bt Mohd Pilus yang sentiasa memberi sokongan dan dokongan. Semoga Allah membalasimu dengan kebaikan.

Buah-buah hati kesayanganku yang menjadi penyejuk mata, kehadiran kalian dalam hidupku amat bermakna. Anak-anakku Syadiyah Wajihah, Ajwad Abqari, Ajdar Fawwaz, Rujha Fusha dan Arib Zakir, semoga kalian menjadi insan berilmu dan bertaqwa.

Semua pencinta bahasa al-Qur'an al-Karim, kepada kalian daku persembahkan penulisan ini. Semoga Allah memberkati kita semua.

## **PENGHARGAAN**

Alhamdulillah segala pujian dipanjatkan ke hadrat Allah (swt), Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, kerana dengan taufik dan hidayah serta keizinan-Nya, penulis dapat menyempurnakan tesis ini walaupun terpaksa berhadapan dengan pelbagai dugaan dan cabaran terutamanya melibatkan masalah kesihatan yang tidak menentu.

Pada kesempatan ini, penulis merakamkan ucapan jutaan terima kasih kepada Dekan Fakulti Bahasa dan Linguistik Prof Dr Zuraidah bt Mohd Don kerana telah memberi ruang dan peluang kepada penulis untuk mengikuti pengajian peringkat Doktor Falsafah. Tidak lupa juga, setinggi-tinggi penghargaan kepada semua pensyarah dan kakitangan Fakulti Bahasa dan Linguistik yang amat mesra pelanggan dan banyak membantu serta memudahkan urusan sepanjang penulis mengikuti pengajian di Fakulti ini.

Sekalung penghargaan dan terhutang budi yang tidak ternilai penulis rakamkan buat insan yang amat dihormati, Dr Mohd Zaki bin Abd Rahman yang telah sudi menjadi penyelia dan tidak jemu membimbing penulis sehingga terhasilnya tesis ini. Tanpa teguran membina, idea yang bernas, pengalaman yang luas, pendekatan psikologi yang halus dan dorongan daripada beliau tesis ini tidak akan dapat disempurnakan dengan sebaik-baiknya.

Ucapan terima kasih yang tidak terhingga penulis tujukan kepada pihak Kementerian Pendidikan Malaysia (KPM) yang telah memberi kepercayaan sepenuhnya kepada penulis dengan menawarkan biasiswa di bawah Skim Latihan Pegawai Perkhidmatan Pendidikan. Tidak ketinggalan juga kepada kakitangan bahagian Biasiswa, KPM yang telah memberikan perkhidmatan yang cemerlang dan efisien.

Penulis juga ingin merakamkan setinggi-tinggi penghargaan kepada semua individu yang telah membantu penulis dengan menyumbangkan fikiran dan meminjamkan bahan-bahan rujukan terutamanya kepada al-Fadil Dr Mat Taib bin Pa, Prof Madya Dr Mohammad bin Seman dan Dr Azamuddin bin Umar. Tidak dilupakan juga kepada teman-teman yang sentiasa menyuntik semangat dan memberikan sokongan yang tidak berbelah bahagi terutamanya Dr Normazidah Mahmood, Dr Che Ku Mah Hussain, Mohd Sham bin Kamis, Mohd Luqmanul Hakim, Aminurrashid, Norsyahira, Norshida dan Norhakimah.

Akhir sekali penulis mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah menghulurkan bantuan kepada penulis sepanjang pengajian sama ada secara langsung atau tidak, seperti kakitangan Perpustakaan Bahasa Universiti Malaya, Perpustakaan Utama Universiti Malaya, Perpustakaan Universiti Islam Antarabangsa dan Perpustakaan Tun Sri Lanang Universiti Kebangsaan Malaysia. Semoga Allah (swt) memberikan balasan dan ganjaran baik sama ada di dunia ataupun di akhirat kepada semua pihak yang telah menyumbang ke arah merealisasikan kajian ini.

Ikbal Zahin b Mohamed (THA 090013)  
Lot 1081 Kg Embun bt 12 Jalan Maran  
28100 Chenor Pahang  
23 Disember 2015



## **SENARAI KANDUNGAN**

Perakuan Keaslian Penulisan	ii
Abstrak	iii
Abstract	iv
Dedikasi	v
Penghargaan	vi
Senarai Kandungan	viii
Senarai Jadual dan Rajah	xviii
Senarai Singkatan Kata	xix
Panduan Transliterasi	xx

## **BAB SATU: PENGENALAN**

1.0	Pendahuluan	1
1.1	Permasalahan Kajian	3
1.2	Objektif Kajian	12
1.3	Persoalan Kajian	13
1.4	Kepentingan Kajian	13
1.5	Batasan Kajian	15
1.6	Bidang Kajian	16
1.7	Tinjauan Kajian Berkaitan	17
1.8	Metodologi Kajian	29
1.8.1	Kaedah Kajian	29
1.8.2	Kerangka Teoritikal Kajian	32

1.8.2.1 Teori <i>Nazm</i> al-Jurjaniy	33
1.8.2.2 Teori <i>Ma'ani</i> Lasyin	40
1.8.2.3 Teori Nahu 'Abbas Hasan	41
1.8.3 Kerangka Konseptual Kajian	43
1. 9 Rangka Kajian	44
1.10 Definisi Tajuk	46
1.11 Penutup	48

## **BAB DUA: *TA'RIF* DAN *TANKIR* DARI ASPEK ILMU NAHU DAN ILMU MA'ANI**

2.0 Pendahuluan	49
2.1 <i>Ta'rif</i> dan <i>Tankir</i> Dari Aspek Ilmu Nahu	49
2.1.1 Definisi <i>Ma'rifah</i> dan <i>Ta'rif</i>	50
2.1.2 Definisi <i>Nakirah</i> dan <i>Tankir</i>	54
2.1.3 <i>Ta'rif</i> Menerusi Partikel <i>al</i>	58
2.1.3.1 Jenis Partikel <i>al</i>	58
a) Partikel <i>al</i> Penentu	59
i) Partikel <i>al</i> Ketentuan	62
(a) Ketentuan Secara Sebutan	63
(b) Ketentuan berasaskan <i>minda</i>	66
(c) Ketentuan berasaskan kehadiran	68
ii) Partikel <i>al</i> Generik	71
(a) Partikel <i>al</i> Total	71
(b) Partikel <i>al</i> Hakikat	75

b) Partikel <i>al</i> Bukan Penentu	76
i) Partikel <i>al</i> Tambahan	77
(a) Partikel <i>al</i> Tambahan Kekal	77
(b) Partikel <i>al</i> Tambahan Sementara	79
ii) Partikel <i>al</i> Relatif	81
iii) Partikel <i>al</i> Ganti	84
2.1.4 <i>Ta'rif</i> dan <i>Tankir</i> Dalam Struktur Ayat	86
2.1.4.1 Subjek dan Predikat	87
2.1.4.2 Pelaku	102
2.1.4.3 Kata Nama Sebab	103
2.1.4.4 Kata Keterangan	104
2.1.4.5 <i>Hal</i>	105
2.1.4.6 <i>Tamyiz</i>	109
2.1.4.7 Sifat	110
2.1.4.8 Kata Susulan	115
2.1.4.9 <i>'Atf Bayan</i>	117
2.2 <i>Ta'rif</i> dan <i>Tankir</i> Dari Aspek Ilmu <i>Ma'ani</i>	119
2.2.1 Bentuk Penampilan Aspek <i>Ta'rif</i> dan <i>Tankir</i>	120
2.2.1.1 Keadaan Pertama	121
2.2.1.2 Keadaan Kedua	122
2.2.1.3 Keadaan Ketiga	124
2.2.1.4 Keadaan Keempat	125
2.2.2 Kemunculan Lafaz Yang Sama Dalam Keadaan <i>Tankir</i> dan <i>Ta'rif</i>	127

2.2.2.1	Perkataan سَلَام Dalam Keadaan <i>Tankir</i> dan <i>Ta‘rif</i>	128
2.2.2.2	Perkataan حَيَاة Dalam Keadaan <i>Tankir</i> Dan <i>Ta‘rif</i>	131
2.2.2.3	Perkataan بَلَد Dalam Keadaan <i>Tankir</i> dan <i>Ta‘rif</i>	134
2.2.2.4	Perkataan صِرَاط Dalam Keadaan <i>Tankir</i> dan <i>Ta‘rif</i>	137
2.2.3	Fungsi <i>Tankir</i> Dari Aspek Ilmu <i>Ma‘ani</i>	139
2.2.3.1	Maksud Tunggal	141
2.2.3.2	Maksud Jenis	142
2.2.3.3	Maksud Umum	143
2.2.3.4	Maksud Kehebatan	148
2.2.3.5	Maksud Sedikit	150
2.2.3.6	Maksud Banyak	152
2.2.3.7	Maksud Penghinaan	154
2.2.3.8	Maksud Ugutan	155
2.2.3.9	Maksud Jahil	156
2.2.3.10	Maksud Kepalingan	157
2.2.3.11	Maksud Pengkhususan	158
2.2.3.12	Maksud Pujian	159
2.2.3.13	Maksud Celaan	159
2.2.3.14	Maksud Kesempurnaan	160
2.2.3.15	Sengaja Tidak Menentukan Individu Yang Diperkatakan	161
2.2.3.16	Maksud Tunggal dan Jenis	162
2.2.3.17	Maksud Kehebatan dan Jenis	164
2.2.3.18	Maksud Banyak dan Kehebatan	164

2.2.3.19	Maksud Mempersendakan dan Sedikit	165
2.2.3.20	Tidak Membawa Sebarang Maksud Balaghah	166
2.2.4	Fungsi <i>Ta'rif</i> Dari Aspek Ilmu <i>Ma'ani</i>	167
2.2.4.1	Menentukan Salah Satu Daripada Elemen atau Objek Sesuatu Jenis	167
2.2.4.2	Menunjukkan Sesuatu Yang Sudah Dimaklumi atau Dikenal Pasti, Kerana Ia Telah Disebut Sebelumnya	168
2.2.4.3	Menunjukkan Sesuatu Yang Sudah Dimaklumi dan Dikenalpasti, Kerana Didahului oleh Petanda Yang Dinyatakan Secara Tidak Langsung Dan Difahami Secara Tersirat	170
2.2.4.4	Menunjukkan Sesuatu Tertentu Yang Telah Dimaklumi Oleh Penerima Ujaran	171
2.2.4.5	Menunjukkan Kepada Sesuatu Yang Diketahui Hakikatnya Dalam Minda Tanpa Bermaksud Untuk Menentukannya.	173
2.2.3.6	Menunjukkan Sesuatu Yang Telah Dimaklumi Kerana Ia Hadir Ketika Percakapan	175
2.2.4.7	Menyatakan Maksud Jenis	177
2.2.4.8	Menunjukkan Kepada Makna Umum dan Mencakupi Keseluruhan Elemen Sesuatu Jenis	178
2.2.4.9	Menunjukkan Kepada Keseluruhan Elemen Sesuatu Jenis Dari Perspektif Adat Kebiasaan	179
2.2.4.10	Menunjukkan Hakikat Makna Secara Keseluruhan	181
2.2.4.11	Menunjukkan Kepada Kesempurnaan Sifat	182
2.2.4.12	Mengetengahkan Rasa Hairan	185
2.2.4.13	Menunjukkan Pengkhususan Sebenar	187
2.2.4.14	Menunjukkan Maksud Kepalingan Secara Dakwaan	188
2.2.4.15	Memperjelaskan Sesuatu Yang Kabur Kepada Penerima Ujaran	190
2.2.4.16	Menunjukkan Makna Kehebatan	190
2.2.4.17	Menunjukkan Makna Gertakan	191
2.2.4.18	Menunjukkan Makna Penghormatan	192
2.2.4.19	Menunjukkan Makna Umum Meliputi Semua dan Menunjukkan Sesuatu Yang Telah Sedia Diketahui Dalam Minda	193

2.2.4.20	Menunjukkan Makna Sesuatu Yang Telah Sedia Diketahui dan Makna Jenis	194
2.3	Penutup	195

### **BAB TIGA: ANALISIS FUNGSI *TA'RIF* DAN *TANKIR* DALAM SURAH AL-AHZAB**

3.0	Pendahuluan	197
3.1	Pengenalan Surah al-Ahzab	197
3.2	Justifikasi dinamakan Surah al-Ahzab	198
3.3	Faktor Penurunan Surah al-Ahzab	199
3.4	Tema Surah al-Ahzab	200
3.5	Intisari Kandungan Surah al-Ahzab	202
3.6	Pemilihan Surah al-Ahzab Sebagai Data Kajian	203
3.7	Analisis Fungsi <i>Ta'rif</i> dan <i>Tankir</i> Dalam Surah Al-Ahzab	204
3.7.1	Analisis ayat 1	204
3.7.2	Analisis ayat 2	208
3.7.3	Analisis ayat 4	209
3.7.4	Analisis ayat 5	211
3.7.5	Analisis ayat 6	213
3.7.6	Analisis ayat 7	218
3.7.7	Analisis ayat 8	221
3.7.8	Analisis ayat 9	223
3.7.9	Analisis ayat 10	225
3.7.10	Analisis ayat 11	227
3.7.11	Analisis ayat 12	228

3.7.12	Analisis ayat 13	229
3.7.13	Analisis ayat 14	232
3.7.14	Analisis ayat 15	233
3.7.15	Analisis ayat 16	234
3.7.16	Analisis ayat 17	236
3.7.17	Analisis ayat 18	237
3.7.18	Analisis ayat 19	239
3.7.19	Analisis ayat 20	242
3.7.20	Analisis ayat 21	244
3.7.21	Analisis ayat 22	246
3.7.22	Analisis ayat 23	248
3.7.23	Analisis ayat 24	250
3.7.24	Analisis ayat 25	251
3.7.25	Analisis ayat 26	253
3.7.26	Analisis ayat 27	255
3.7.27	Analisis ayat 28	256
3.7.28	Analisis ayat 29	257
3.7.29	Analisis ayat 30	258
3.7.30	Analisis ayat 31	260
3.7.31	Analisis ayat 32	262
3.7.32	Analisis ayat 33	266
3.7.33	Analisis ayat 34	270
3.7.34	Analisis ayat 35	270

3.7.35	Analisis ayat 36	273
3.7.36	Analisis ayat 37	275
3.7.37	Analisis ayat 38	277
3.7.38	Analisis ayat 39	278
3.7.39	Analisis ayat 40	279
3.7.40	Analisis ayat 41	280
3.7.41	Analisis ayat 43	281
3.7.42	Analisis ayat 44	283
3.7.43	Analisis ayat 45	285
3.7.44	Analisis ayat 47	286
3.7.45	Analisis ayat 48	287
3.7.46	Analisis ayat 49	288
3.7.47	Analisis ayat 50	289
3.7.48	Analisis ayat 51	292
3.7.49	Analisis ayat 52	293
3.7.50	Analisis ayat 53	295
3.7.51	Analisis ayat 54	299
3.7.52	Analisis ayat 55	299
3.7.53	Analisis ayat 56	301
3.7.54	Analisis ayat 57	302
3.7.55	Analisis ayat 58	302
3.7.56	Analisis ayat 59	303
3.7.57	Analisis ayat 60	305



3.7.58	Analisis ayat 61	307
3.7.59	Analisis ayat 62	307
3.7.60	Analisis ayat 63	308
3.7.61	Analisis ayat 64	310
3.7.62	Analisis ayat 65	311
3.7.63	Analisis ayat 66	312
3.7.64	Analisis ayat 67	313
3.7.65	Analisis ayat 68	314
3.7.66	Analisis ayat 70	315
3.7.67	Analisis ayat 71	316
3.7.68	Analisis ayat 72	317
3.7.69	Analisis ayat 73	320
3.8	Penutup	321

## **BAB EMPAT: KESIMPULAN DAN CADANGAN**

4.0	Pendahuluan	323
4.1	Rumusan	323
4.1.1	Rumusan khusus	323
4.1.1.1	<i>Ta'rif</i> Dan <i>Tankir</i> Dari Aspek Ilmu <i>Ma'ani</i>	324
4.1.1.2	<i>Ta'rif</i> dan <i>Tankir</i> Dalam Surah al-Ahzab	328
4.1.2	Rumusan Umum	338
4.2	Cadangan	339
4.3	Penutup	341

<b>BIBLIOGRAFI</b>	342
<b>PADANAN ISTILAH</b>	353
<b>LAMPIRAN</b>	359
<b>Lampiran 1 : Analisis Kekerapan Fungsi <i>Tankir</i> dalam Surah al-Ahzab</b>	359
<b>Lampiran 2 : Analisis Kekerapan Fungsi <i>Ta‘rif</i> dalam Surah al-Ahzab</b>	365

## SENARAI JADUAL DAN RAJAH

### Senarai Jadual

Bilangan	Tajuk Jadual	Halaman
Jadual 2.1	Identiti Partikel <i>al</i> yang Tersisip Pada Kata Nama Pelaku Dan Kata Nama Objek	84
Jadual 2.2	Ringkasan Aspek <i>Ta‘rif</i> dan <i>Tankir</i> Dalam Struktur Ayat	119

### Senarai Rajah

Bilangan	Tajuk	Halaman
Rajah 1.1	Proses Penghasilan Ujaran Berasaskan Teori <i>Nazm</i>	37
Rajah 1.2	Teori Ilmu <i>Ma‘ani</i> Lasyin	41
Rajah 1.3	Asas Teori Nahu ‘Abbas Hasan	43
Rajah 1.4	Kerangka Konseptual Kajian	44
Rajah 2.1	Pembahagian Partikel <i>al</i>	85
Rajah 2.2	Status Makna Aspek <i>Ta‘rif</i> dan <i>Tankir</i> dalam Satu Ayat	127

## SENARAI SINGKATAN KATA

as	‘Alayh al-Salam
bil	Bilangan
et al.	Pengarang dan lain (melebihi tiga orang)
H	Hijriyah
Hal.	Halaman
Ibid	Ibiden
m	Meninggal dunia
M	Masehi
No.	Nombor
saw	Sallallah ‘Alayh wa Sallam
Sunt.	Suntingan
swt	Subhanah wa Ta‘ala
t.t	Tanpa Tarikh
terj.	Terjemahan
UM	Universiti Malaya
UKM	Universiti Kebangsaan Malaysia
UIA	Universiti Islam Antarabangsa
Vol.	Volume

## TRANSLITERASI HURUF ARAB KE HURUF RUMI

Transliterasi yang digunakan dalam kajian ini adalah berdasarkan kepada buku ‘Pedoman Transliterasi Huruf Arab ke Huruf Rumi’, Dewan Bahasa dan Pustaka 1984.

### KONSONAN

Huruf Arab	Huruf Rumi	Huruf Arab	Huruf Rumi
ا	-	ط	t
ب	b	ظ	z
ت	t	ع	‘
ث	th	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	h	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dh	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	ه	h
ش	sy	ء	,
ص	s	ي	y
ض	d	ة	ṭ

## VOKAL DAN DIFTONG

Vokal Pendek		Vokal Panjang		Diftong	
Arab	Rumi	Arab	Rumi	Arab	Rumi
(Fathaṭ)	a	ا (Fathaṭ)	a	أَيَّ	ay
(Kasraṭ)	i	ي (Kasraṭ)	i	أَوْ	aw
(Dammaṭ)	u	و (Dammaṭ)	u		

# BAB SATU

## PENGENALAN

### 1.0 Pendahuluan

Al-Qur'an al-Karim merupakan khazanah yang amat bernilai di sisi umat Islam. Corak bahasa al-Qur'an terkenal dengan keunikannya yang tersendiri. Keunikan tersebut bukan hanya dinilai dari aspek keindahan tuturannya sahaja, tetapi turut merangkumi cakupan maknanya yang tiada titik noktah untuk digali dan dikaji. Dari satu sudut yang lain, metodologi bahasa yang diketengahkan oleh al-Qur'an turut menampilkan prinsip kehalusan dan ketepatan sebutan yang digabungkan dengan keindahan kata-kata serta jangkauan semantik yang cukup mendalam dan menarik.

Pemilihan bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an adalah suatu yang tepat berdasarkan ciri-ciri keistimewaan yang dimiliki oleh bahasa ini. Hal ini kerana kaitan al-Qur'an itu sendiri dengan bahasa Arab adalah diibaratkan seperti isi dengan kuku. Oleh kerana wujudnya hubungan yang begitu signifikan antara bahasa Arab dan al-Qur'an yang menjadi sumber perlembagaan umat Islam, maka penguasaan yang mantap dalam bahasa ini amatlah penting dalam memahami nas-nas yang terkandung dalam al-Qur'an. Antara fenomena yang patut mendapat perhatian serius oleh pencinta bahasa Arab demi memahami al-Qur'an ialah aspek *ta'rif* dan *tankir* kerana fenomena ini banyak terdapat dalam al-Qur'an dan ia merupakan salah satu ciri-ciri keistimewaan dan keindahan kesusasteraan Arab.

Sesungguhnya di sebalik penggunaan aspek *ta'rif* dan *tankir*, tersembunyi rahsia dan maksud tersirat dalam al-Qur'an. Penghayatan yang mendalam terhadap permasalahan *ta'rif* dan *tankir* akan membawa kepada pemahaman al-Qur'an yang tepat dan mantap.

Lantaran itu, penulis terpanggil untuk membuat kajian dalam ilmu *ma'ani* dengan memberi tumpuan kepada aspek *ta'rif* dan *tankir*. Hal ini kerana ilmu *ma'ani* adalah suatu disiplin ilmu yang memberi tumpuan kepada aspek makna.

Di dunia barat, pada awalnya semantik merupakan satu cabang kajian falsafah yang kemudiannya diangkat oleh disiplin linguistik sebagai salah satu daripada komponen bahasa yang utama selain fonetik, fonologi, morfologi dan sintaksis. Ada yang merasakan bahawa kajian semantik seharusnya menjadi fokus utama dalam linguistik kerana peranan utama bahasa adalah untuk mengungkapkan sesuatu yang bermakna. Menurut Kempson (1997: 104) kajian semantik dianggap sebagai kemuncak kepada semua peringkat kajian bahasa yang bermula dengan unsur bunyi, binaan perkataan dan susun aturnya dalam ayat. Kajian semantik seterusnya akan memainkan peranannya dalam menentukan makna daripada sesuatu bentuk penggunaan bahasa yang telah menggabungkan semua unsur bahasa iaitu bunyi, binaan perkataan dan susunannya dalam ayat.

Kajian ini juga telah mendapat tempat dalam kalangan ahli-ahli tafsir silam. Antara ahli tafsir yang memberi penekanan terhadap aspek makna ialah al-Zamakhshariy. Kitab tafsir al-Kasysyaf karangan al-Zamakhshariy telah diakui keistimewaannya dari segi pendekatan balaghahnya dibandingkan dengan sejumlah karya tafsir ulama terdahulu. Malah ia merupakan kitab tafsir yang pertama mengungkap rahsia balaghah al-Qur'an, aspek-aspek kemukjizatannya dan kedalaman makna lafaz dan ayatnya. Hal ini adalah ekoran daripada pemahaman nas-nas al-Qur'an adalah berkait rapat dengan proses mengkaji dan menggali makna atau rahsia sebenar yang terkandung dalam lipatan perkataan yang digunakan dalam sesuatu ayat. Di samping itu, al-Alusiyy juga menggunakan aspek balaghah dalam tafsirnya iaitu *Ruh al-Ma'ani*. Tafsir al-Tahrir wa



al-Tanwir karya Tahir Ibn ‘Asyur turut menggunakan pendekatan balaghah khususnya ilmu *ma‘ani* dalam kupasannya yang teliti terhadap ayat-ayat al-Qur’an.

Perbincangan dalam kajian ini mencakupi semua aspek yang berhubung dengan aspek *ta‘rif* dan *tankir* dalam bahasa Arab, khususnya penggunaannya dalam ayat al-Qur’an. Antara salah satu faktor yang telah menyebabkan topik ini menjadi pilihan adalah kerana penulis amat cenderung terhadap ilmu *ma‘ani*. Penulis berkeyakinan bahawa memahami dan mendalami ilmu *ma‘ani* adalah wasilah untuk membongkar keunikan dan kehalusan bahasa Arab serta menjiwai bahasa dan roh al-Qur’an itu sendiri. Hakikatnya, dalam mendalami ilmu semantik Arab, kita tidak dapat lari daripada menjadikan al-Qur’an sebagai bahan kajian ulung lagi utama, kerana ia telah menjadi warisan unggul bagi ilmu bahasa Arab sejak turun temurun.

### 1.1 Permasalahan Kajian

Aspek *ta‘rif* dan *tankir* merupakan unsur yang sangat penting. Oleh itu, ia wajar dipelajari dan dikuasai oleh setiap pengguna bahasa Arab khususnya dalam usaha untuk memahami dan mendalami isi kandungan al-Qur’an yang diturunkan dalam bahasa Arab dan merupakan asas perlembagaan Islam. Aspek ini mempunyai kaitan yang rapat dan amat sinonim dengan kata nama yang merupakan unsur utama dan paling dominan dalam mana-mana bahasa di dunia. Hakikat ini terbukti melalui kewujudan kata nama dalam setiap struktur ayat bahasa Arab, sama ada ia berperanan sebagai penyandar (المُسْنَدُ إِلَيْهِ) mahupun pesandar (المُسْنَدُ). Fakta ini turut diperkukuhkan lagi oleh firman Allah (swt):

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ



Maksudnya: *Dan Ia telah mengajarkan nabi Adam akan segala nama benda dan gunanya, kemudian ditunjukkannya kepada malaikat lalu Ia berfirman: "Terangkanlah kepadaKu nama benda-benda ini semuanya jika kamu golongan yang benar!"* (al-Baqarah: 2,31).

Menerusi ayat ini, dapat kita fahami bahawa proses penguasaan sesuatu bahasa itu bermula dengan mengenali kata nama. Di samping itu, menurut pandangan ahli nahu Basrah kata nama merupakan asal bagi perkataan Arab. Sehubungan itu, proses penguasaan kata nama sememangnya melibatkan perbahasan tentang aspek *ta'rif* dan *tankir*.

Penyelidikan tentang aspek *ta'rif* dan *tankir* dalam al-Qur'an merupakan salah satu penyelidikan yang cukup menarik untuk dikaji. Hal ini kerana al-Qur'an mengandungi aspek-aspek keunikan dan keindahan bahasa yang tiada kesudahan untuk dikaji dan memberi isyarat makna yang tidak terbatas. Antara permasalahan bahasa yang unik dalam al-Qur'an adalah seperti *ta'rif* dan *tankir* (التَّعْرِيفُ وَالتَّنْكِيرُ), pendepanan dan pengakhiran (التَّقْصِيمُ وَالتَّأْخِيرُ), pengguguran dan penyebutan (الْحَذْفُ وَالذِّكْرُ), penyambungan dan pemisahan (الْوَصْلُ وَالْفَصْلُ), syarat (الشَّرْطُ), pengkhususan (الْقَصْرُ), pengulangan (التَّكْرَارُ) dan sebagainya. Untuk memahami nas-nas al-Qur'an kita tidak dapat lari daripada mengkaji dan meneliti bentuk-bentuk isu bahasa yang telah dinyatakan. Justeru, penulis mendapati bahawa kajian berkaitan ilmu *ma'ani* mendapat ruang yang besar dalam kalangan ahli-ahli tafsir kerana penggunaan aspek-aspek bahasa al-Qur'an berubah mengikut situasi atau konteks. Sehubungan dengan itu, penghayatan yang mendalam terhadap isu *ta'rif* dan *tankir* akan membawa kepada pemahaman al-Qur'an yang tepat dan mantap. Hal ini kerana penggunaan aspek *ta'rif* dan *tankir* dalam al-Qur'an menunjukkan maksud yang halus, teliti, mendalam dan berbeza-beza. Contohnya firman Allah (swt):

تَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٦﴾

Maksudnya: Akan keluarlah dari dalam badannya minuman (madu) yang berlainan warnanya, yang mengandungi **penawar** bagi manusia (dari berbagai-bagai penyakit). Sesungguhnya pada yang demikian itu, ada tanda (yang membuktikan kemurahan Allah) bagi orang-orang yang mahu berfikir. (al-Nahl:16, 69)

Dalam ayat di atas, perkataan شِفَاءٌ tampil secara *tankir* bukannya untuk menunjukkan bahawa madu merupakan penyembuh atau penawar bagi segala jenis penyakit. Akan tetapi motif penyebutannya secara *tankir* di sini ialah untuk menunjukkan kehebatan daya penyembuh yang terkandung dalam madu itu sendiri, atau mungkin kerana madu mempunyai beberapa bentuk penyembuhan (al-Zamakhshary, 1998:3,451). Justeru, melalui fakta yang telah dibincangkan jelas menunjukkan bahawa terdapat rahsia dan hikmah yang tersirat di sebalik penggunaan sesuatu perkataan secara *tankir*. Lantaran itu, tiada satu pun perkataan yang berstatus *ta'rif* atau *tankir* dalam al-Qur'an dikatakan tidak mengetengahkan makna tertentu. Hal ini turut menjadi hujah dan bukti kepada kita bahawa peranan aspek *ta'rif* dan *tankir* bukan sahaja signifikan dalam penentuan binaan struktur ayat bahasa Arab, namun ia juga bertindak sebagai teras dalam penghasilan makna ayat dan penentu kepada kehalusan dan ketelitian makna yang tersurat<sup>1</sup> dan tersirat<sup>2</sup>. Malah, pemahaman yang salah terhadap aspek *ta'rif* dan *tankir* kadangkala boleh mengakibatkan intepretasi yang salah terhadap sesuatu ujaran dan boleh menyebabkan seseorang individu terpesong dan sesat terutamanya apabila ia melibatkan tafsiran ayat-ayat suci al-Qur'an. Contoh firman Allah (swt):

الرَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

<sup>1</sup> Makna tersurat atau disebut makna leksikal ialah makna kata seperti yang terdapat di dalam kamus (Ramli Md Saleh et al, 1997:158)

<sup>2</sup> Menurut kamus Dewan (2002:1504) makna tersirat ialah makna tersembunyi. Dalam konteks kajian ini ia disebut makna konteks iaitu makna yang menunjukkan hubungan antara ujaran dengan keadaan (Ramli Md Saleh et al, 1997:158)

Maksudnya: *Penzina perempuan dan penzina lelaki, maka sebatlah tiap-tiap seorang dari kedua mereka seratus kali sebatan.* (al-Nur: 2)

Partikel *al* yang tersisip pada perkataan *الرَّانِيَّةُ* dan *الرَّانِي* mempunyai beberapa interpretasi oleh para ulama tafsir. Namun, seorang cendekiawan kontemporari, Mustafa Mahmud (t.t:85) berpendangan bahawa partikel *al* yang tersisip pada perkataan *الرَّانِيَّةُ* dan *الرَّانِي* merupakan partikel *al* penentu (أَلِ التَّعْرِيفِ). Dalam konteks ayat ini, ia bermaksud penzina yang berterusan berzina dan menjadikannya sebagai satu tabiat atau kerjaya. Pandangan ini, secara tidak langsung mengecualikan penzina yang terlibat melakukan jenayah zina hanya sekali atau seseorang yang menyusuli penglibatannya itu dengan sesalan. Lantaran itu dalam hal ini, beliau berpendapat bahawa seorang yang berzina sekali tidak dikenakan hukuman had zina. Had zina hanya dikenakan ke atas penzina tegar atau mereka yang kerap berzina serta mereka yang menjadikannya sebagai satu kerjaya. Pandangan ini bercanggah dengan pendapat majoriti para ulama Sunnah dan fuqaha. Kebanyakan para fuqaha, ahli tafsir dan sarjana bahasa menyatakan bahawa partikel *al* pada perkataan *الرَّانِيَّةُ* dan *الرَّانِي* merupakan partikel *al* relatif (أَلِ الموصولة). Terdapat beberapa bukti yang menunjukkan hal ini, antaranya terdapat huruf *fa'* (الفاء) pada predikatnya iaitu (فَاجِلِدُوا) dalam ayat zina tersebut. Pada kebiasaannya, dalam konteks ayat seumpama ini, huruf *fa'* hanya diletakkan pada jawab *syarat*. Tambahan pula, kata nama relatif menyerupai fungsi *syarat*. Ahli nahu dan bahasa Arab bersepakat bahawa partikel *al* yang menempel pada kata nama pelaku (اسم الفاعل) atau kata nama objek (اسم المفعول) dan kata sifat separa pelaku (الصفة المشبهة) ialah kata nama relatif (الاسم الموصول). Ini menunjukkan bahawa partikel *al* pada lafaz *الرَّانِيَّةُ* dan *الرَّانِي* yang merupakan kata nama pelaku (اسم الفاعل) adalah partikel *al* relatif (أَلِ الموصولة) dan bukan *al* penentu (أَلِ التَّعْرِيفِ). Justeru, ia mengandungi maksud *syarat* iaitu: “Barang siapa yang berzina, maka sebatlah dia”. Oleh yang demikian, lafaz tersebut berbentuk umum

dan mengaitkan hukum sebatan terhadap semua penzina termasuklah penzina yang terlibat hanya sekali. Ia tidak hanya difokuskan kepada mereka yang kerap berzina (Lasyin, 1983:53-54). Demikianlah peri pentingnya peranan yang dimainkan oleh aspek *ta'rif* dan *tankir* dalam memelihara keharmonian dan kesucian aqidah umat Islam.

Salah ‘Abd al-Fattah al-Khalidiy (2008:230) menyatakan bahawa kehadiran sesuatu lafaz al-Qur’an dalam keadaan *ta‘rif* dan lafaz yang lain dalam keadaan *tankir*, serta kemunculan satu lafaz dalam dua kondisi yang berbeza iaitu *ta‘rif* dan *tankir* adalah bukan suatu kebetulan. Namun ia disengajakan pada setiap kondisi supaya ia serasi dan selaras dengan konteks tertentu. Sungguhpun begitu, penulis berpandangan bahawa wujudnya satu elemen asas yang dapat merungkai hikmah di sebalik penggunaan *ta‘rif* dan *tankir*. Elemen tersebut adalah bagaimana menanggapi maksud sesuatu ungkapan berasaskan landasan semantik.

Dari perspektif terjemahan, aspek *ta'rif* dan *tankir* memainkan peranan yang penting dalam menentukan maksud ayat yang ingin diterjemahkan ke dalam bahasa sasaran khususnya bahasa Melayu. Para penterjemah sering menghadapi kesukaran untuk memberikan terjemahan yang baik dan tepat apabila melibatkan aspek *ta'rif* dan *tankir*.

Oleh itu, peranan *ta'rif* dan *tankir* bukan saja penting dalam binaan struktur ayat bahasa Arab tetapi juga membantu para penterjemah untuk menghasilkan terjemahan ayat yang tepat. Contohnya ayat **الْمَجْتَمِعُ مُتَحَدٌ** boleh diterjemahkan kepada ‘Seluruh rakyat bersatu padu’ kerana partikel *al* yang menempel pada lafaz **الْمَجْتَمِعُ** merupakan partikel *al* generik. Dalam konteks bahasa Melayu partikel *al* jenis ini boleh diterjemahkan dengan menggunakan perkataan-perkataan daripada golongan kata bilangan kuantiti seperti *sekalian*, *semua*, *banyak*, *ramai* dan sebagainya (Mohd Rosdi Ismail dalam *Pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab di Malaysia*, 2006: 31).

Dalam contoh lain Allah (swt) berfirman:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝

Maksudnya: *Katakanlah: "Dia-lah Allah, yang Maha Esa. Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu. (al-Ikhlâs:112,1-2)*

Dalam ayat di atas, lafaz الصَّمَدُ berfungsi sebagai predikat dan ia tampil secara *ta'rif*. Justeru, penampilan kedua-dua konstituen dalam ayat ini secara *ta'rif* adalah untuk menunjukkan makna pengkhususan yang bertujuan untuk mengagungkan Allah (swt). Sehubungan dengan itu, terjemahan yang tepat dan wajar bagi ayat ini menurut pandangan penulis ialah 'Hanya Allah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu'. Firman Allah (swt) dalam ayat yang lain:

وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ ۝

Maksudnya: *Dan Sesungguhnya engkau tetap beroleh pahala yang amat besar yang tidak putus-putus (sebagai balasan bagi menjalankan ajaran Islam). (al-Qalam: 68,3)*

Menurut Ibn 'Asyur (1997:29,63) penampilan lafaz أَجْرًا secara *tankir* dalam ayat ini menunjukkan kepada maksud kuantiti yang banyak. Oleh itu ia boleh diterjemahkan dengan 'pahala yang banyak' yang meliputi ganjaran pahala dan pemeliharaan (inayah) Allah pada hari akhirat dan semua sokongan dan bantuan-Nya di dunia.

Penggunaan aspek *ta'rif* dan *tankir* juga berperanan dalam menentukan maksud terjemahan lafaz yang wujud selepasnya. Contohnya:

- i) رَأَيْتُ رَجُلًا يَمْشِي (Saya telah nampak seorang lelaki yang sedang berjalan)
- ii) رَأَيْتُ الرَّجُلَ يَمْشِي (Saya telah nampak lelaki itu dalam keadaan berjalan)

Ayat kerjaan يَمْشِي dalam contoh yang pertama diterjemahkan sebagai kata sifat, manakala ayat kerjaan dalam contoh kedua pula diterjemahkan sebagai *hal*. Hal ini

menepati kaedah yang menetapkan bahawa setiap ayat yang berada selepas kata nama yang berstatus *tankir* dii'rab sebagai sifat dan ayat yang berada selepas kata nama yang berstatus *ta'rif* dii'rab sebagai *hal*.

Sejak beberapa tahun kebelakangan ini, bahasa Arab telah mendapat tempat yang selayaknya di hati orang-orang Islam di Malaysia. Hal ini terbukti melalui kewujudan aktiviti-aktiviti pengajian bahasa Arab sama ada menerusi corong-corong radio, tv, media sosial, surat khabar dan kelas-kelas formal anjuran badan atau institusi tertentu. Fenomena ini melanda kerana bahasa Arab telah mula mendapat pengiktirafan sebagai salah satu bahasa antarabangsa yang terpenting dan bukan sekadar mempunyai kaitan rapat dengan aspek agama malahan mencakupi semua aspek termasuk ekonomi, politik, perdagangan, perindustrian dan sebagainya. Lantaran itu, penggunaan bahasa Arab di peringkat global sudah semestinya melibatkan pengaplikasian kaedah tatabahasa kerana ia merupakan hakikat yang tidak dapat dielakkan dalam penggunaan mana-mana bahasa yang diujarkan. Hal ini kerana tatabahasa merupakan salah satu komponen terpenting dalam menentukan makna yang dimaksudkan oleh penutur di samping mengambilkira situasi dan konteks ujaran tersebut diujarkan.

Dalam konteks ini penulis mendapati bahawa wujud sebilangan pelajar bahasa Arab yang memandang ringan terhadap peranan aspek *ta'rif* dan *tankir* dalam ayat atau ungkapan yang mereka ujarkan walaupun aspek ini dianggap sebagai salah satu elemen terpenting dalam unit nahuan selain daripada aspek jantina dan bilangan. Walaupun begitu, terdapat juga dalam kalangan para pelajar bahasa Arab yang peka dengan isu ini, namun mereka seringkali mengalami kesulitan dan menghadapi masalah dalam menentukan status kata nama, sama ada ia perlu tampil secara *tankir* atau *ta'rif* dalam ayat yang dibina berdasarkan kepada fungsi nahuannya dan konteks ayat. Hal ini mungkin terjadi akibat didorong oleh faktor kekurangan maklumat dan pemahaman

yang kurang mantap terhadap isu *ta'rif* dan *tankir* ini. Tambahan pula, fenomena ini kurang menonjol dan tidak terdapat dalam bahasa Melayu. Dalam bahasa Arab, aspek *ta'rif* dan *tankir* mempunyai peranan untuk mengubah fungsi nahuan yang dimainkan oleh setiap perkataan yang tersusun atau terkandung dalam sesuatu struktur ayat dan seterusnya mengubah maksud keseluruhan ayat. Contohnya boleh dilihat daripada perkataan ضاحك dan مُعَلِّم dalam ayat di bawah:

- 1) رَأَيْتُ الطَّالِبَ ضَاحِكًا (Saya nampak pelajar lelaki itu dalam keadaan ketawa)
- 2) رَأَيْتُ الطَّالِبَ الضَّاحِكَ (Saya nampak pelajar lelaki yang ketawa itu)
- 3) كِتَابُ الْمُعَلِّمِ مُفِيدٌ (Buku guru lelaki itu berfaedah)
- 4) الْكِتَابُ مُعَلِّمٌ مُفِيدٌ (Buku merupakan guru yang berfaedah)

Jika dilihat kepada contoh di atas, perkataan ضاحكًا yang tampil secara *tankir* dalam ayat pertama berperanan sebagai *hal*, manakala perkataan الضَّاحِكَ yang tampil secara *ta'rif* dalam ayat kedua berfungsi sebagai sifat bagi kata nama الطَّالِبَ. Dalam contoh ketiga pula, perkataan الْمُعَلِّمِ tampil secara *ta'rif* dan berfungsi sebagai *mudaf ilayh*. Manakala dalam contoh keempat, perkataan مُعَلِّمٌ telah berubah posisinya dan berfungsi sebagai predikat kerana ia tampil secara *tankir*.

Tuntasnya, menerusi contoh-contoh di atas dapat kita simpulkan bahawa fenomena *ta'rif* dan *tankir* dalam bahasa Arab memberikan impak dan pengaruh besar dalam menentukan struktur ayat dan mengetengahkan makna ayat yang gramatis dan menepati maksud ujaran yang ingin disampaikan. Hakikat ini berbeza dengan aspek pasti (definite) dan tidak pasti (indefinite) yang terdapat dalam bahasa Inggeris yang hanya melibatkan penentuan perkataan dari aspek makna semata-mata tanpa melibatkan perubahan fungsi konstituen dalam struktur sesebuah ayat. Contohnya:

- i) Lets read **a book**



ii) Lets read **the book**

Dalam contoh di atas, artikel 'a' menunjukkan kepada benda yang tidak spesifik dan tidak jelas, sedangkan artikel 'the' menunjukkan kepada benda yang spesifik dan jelas. Lantaran itu, penerima ujaran dalam ayat pertama tidak mengetahui dan tidak pasti tentang buku apa yang harus dibaca olehnya sama ada buku sejarah, geografi, buku yang mahal, murah, tebal atau nipis kerana perkataan yang didahului oleh artikel 'a' menunjukkan kepada benda yang umum. Manakala buku yang disebut dalam ayat kedua adalah buku yang diketahui dan dikenalpasti oleh penerima ujaran kerana ia didahului oleh artikel 'the'. Justeru, aspek yang membezakan penggunaan kedua-dua artikel ini dalam bahasa Inggeris berkaitan dengan kata nama yang dirujuk tanpa mengganggu dan mengubah fungsi nahan dalam struktur ayat.

Sepanjang penglibatan penulis dengan mesyuarat penggubalan kurikulum sekolah rendah dan menengah bagi subjek bahasa Arab serta penilaian dan penulisan buku teks bahasa Arab peringkat sekolah rendah dari tahun 2003 sehingga 2014, tidak dapat dinafikan bahawa aspek *ta'rif* dan *tankir* merupakan isu popular yang sering dibahaskan dan mendapat perhatian utama dalam kalangan panel-panel penggubal kurikulum, panel penilai buku teks dan penulis buku teks. Hal ini kerana penekanan terhadap aspek ini dapat membantu meningkatkan kualiti bahan-bahan yang dihasilkan dan seterusnya meningkatkan tahap penguasaan bahasa Arab yang berkualiti.

Dewasa ini, penulisan-penulian ilmiah yang berkaitan dengan kajian al-Qur'an berkembang dengan begitu pesat dan menggalakkan. Namun, kajian yang melibatkan integrasi dua disiplin ilmu bahasa iaitu ilmu nahu dan ilmu *ma'ani* dalam kajian al-Qur'an didapati amat kurang khususnya dalam persada penulisan di Malaysia. Hal ini menyebabkan nilai peranan bahasa kurang dapat dirasai dan seterusnya penggunaan

nahu dan semantik di dalam ayat al-Qur'an tidak dapat dihayati pada tahap yang maksimum. Tambahan pula, kajian mengenainya masih terlalu baru dan memerlukan kepada penyelidikan yang mendalam dan teliti. Oleh itu, integrasi kedua-dua bidang ilmu bahasa Arab ini adalah penting dan signifikan untuk menghasilkan kajian dan dapatan yang lebih komprehensif, segar dan mencapai objektifnya. Sehubungan dengan ini, penulis mengharapkan agar disertasi ini dapat berperanan sebagai perintis, penggerak dan peransang untuk merancakkan aktiviti kajian dan penyelidikan seterusnya.

Bertitik tolak daripada isu dan permasalahan ini, maka penulis merasa terpenggil dan amat berminat untuk mengupas aspek *ta'rif* dan *tankir* sebagai intipati kajian. Oleh itu, kajian berkaitan aspek *ta'rif* dan *tankir* perlu dijalankan untuk merungkai kekeliruan iaitu dengan menganalisis aspek *ta'rif* dan *tankir* yang terdapat dalam bahasa Arab secara am dan dalam al-Qur'an secara khusus. Penulis akan mengupas makna-makna yang tersirat, keindahan dan matlamat di sebalik penggunaannya dalam al-Qur'an dengan jelas dan terperinci. Hal ini adalah bertujuan untuk menerangkan peranan dan implikasi penggunaan fenomena tersebut dalam bahasa al-Qur'an.

## **1.2 Objektif Kajian**

Penulis memilih tajuk “Analisis *Ta'rif* dan *Tankir* Dari Perspektif Ilmu *Ma'ani* Dalam Surah al-Ahzab” sebagai tajuk tesis ini adalah untuk mencapai objektif-objektif berikut:

- i. Merumuskan fungsi *ta'rif* dan *tankir* dari aspek ilmu *ma'ani*.
- ii. Menganalisis aspek *ta'rif* dalam struktur ayat dalam surah al-Ahzab
- iii. Menganalisis aspek *tankir* dalam struktur ayat dalam surah al-Ahzab.

### 1.3 Persoalan Kajian

Berdasarkan objektif yang telah dinyatakan oleh penulis, kajian ini dijalankan untuk menjawab persoalan-persoalan seperti berikut:

- i. Apakah bentuk fungsi aspek *ta'rif* dan *tankir* yang dibahaskan dalam ilmu *ma'ani*?
- ii. Apakah impak aspek *ta'rif* terhadap makna dalam surah al- Ahzab?
- iii. Apakah impak aspek *tankir* terhadap makna dalam surah al- Ahzab?

### 1.4 Kepentingan Kajian

Kajian ini adalah sebuah diskusi akademik yang menarik dan mempunyai banyak kepentingan,antaranya:

1. Menjelaskan maksud dan tujuan sebenar penggunaan aspek *ta'rif* dan *tankir* dalam ayat-ayat al-Qur'an. Tanpa penjelasan yang komprehensif daripada kalangan para sarjana Arab, sudah tentu kepentingan dan objektif wacana ini tidak dapat difahami dan tidak memperlihatkan kebesaran-Nya.
2. Mengupas tajuk tersebut secara mendalam dan bersepadu. Jika dulu ia disentuh secara mendatar dan terpisah-pisah dalam pelbagai karya para ulama nahu dan balaghah, kini ia akan disepadukan dan dipersembahkan dengan satu reka bentuk yang lebih sistematik dan komprehensif. Kajian ini juga diharapkan akan menonjolkan bagaimana peranan kajian ilmu *ma'ani* mampu merungkai permasalahan aspek bahasa ini dan apakah pertimbangan-pertimbangan yang dapat dijadikan asas bagi mendekatkan jurang perbezaan pandangan melalui pemahaman yang lebih jelas.
3. Menyerlahkan lagi populariti fenomena *ta'rif* dan *tankir*. Hal ini kerana aspek *ta'rif* dan *tankir* digunakan secara meluas dalam struktur ayat bahasa Arab

rentetan daripada fenomena ini amat sinonim dengan kata nama. Kata nama merupakan salah satu komponen yang penting dalam penggolongan kata bahasa Arab selain daripada kata kerja dan kata sendi. Kata nama bertindak sebagai unsur yang signifikan dalam sesuatu bahasa. Boleh dikatakan setiap ayat bahasa Arab mengandungi kata nama. Tanpa kata nama, kebanyakan ayat akan menjadi tidak lengkap dari segi unsur dan struktur. Dalam kehidupan seharian pula, kita tidak dapat lari daripada penggunaan kata nama tertentu untuk menamakan pelbagai peristiwa dan kejadian. Perbincangan tentang *nakirah* dan *ma'rifah* adalah salah satu isu terpenting dalam konteks kata nama bahasa Arab. Tambahan pula, salah satu cara untuk mengetahui *i'rab* sesuatu kata nama dalam ayat dan maksudnya ialah melalui aspek *ta'rif* dan *tankir*.

4. Merungkai kesukaran yang dihadapi oleh para pelajar bahasa Arab. Para pelajar menghadapi masalah ketidakpastian berkaitan penggunaan aspek *ta'rif* dan *tankir* dalam struktur ayat bahasa Arab. Mereka lebih cenderung menggunakan aspek *ta'rif* dan *tankir* mengikut perspektif *i'rab* dan bukan berdasarkan kepada ukuran kehalusan makna. Justeru, kajian terhadap aspek *ta'rif* dan *tankir* dari aspek makna dapat memudahkan mereka membina ayat yang gramatis sesuai dengan hasrat yang dimaksudkan. Di samping itu, ia juga dapat meningkatkan kepekaan terhadap nilai dan pengaruh aspek *ta'rif* dan *tankir* dalam kalangan pengguna bahasa Arab serta memperbaiki kebolehan mereka berinteraksi menggunakan aspek ini dengan lebih berkesan dan efisien.

## 1.5 Batasan Kajian

Dalam kajian ini, penulis menfokuskan perbahasan kepada aspek *ta'rif* dan *tankir* dari konteks ilmu *ma'ani*. Persoalan yang berkaitan fenomena *ta'rif* dan *tankir*, peranan, dan kondisinya dalam struktur ayat bahasa Arab serta kupasan isu-isu penting yang menyentuh aspek nahu dan ilmu *ma'ani* turut dibincangkan dengan mendalam.

Oleh kerana jenis kata nama *ma'rifah* adalah banyak, maka penulis membatasi ruang lingkup kajian makna kepada kata nama *ma'rifah* menerusi partikel *al* sahaja. Faktor pemilihan tertumpu pada kata nama *ma'rifah* menerusi partikel *al* kerana ia merupakan padanan yang paling ideal bagi kata nama *nakirah*. Hal ini bermakna kata nama *ma'rifah* menerusi partikel *al* tidak membawa apa-apa erti, kecuali apabila dipadankan dengan kata nama *nakirah*. Kata nama *ma'rifah* menerusi partikel *al* pula memerlukan kepada kata nama *nakirah* untuk ditukarkan menjadi *ma'rifah* oleh penutur. Kondisi ini tidak boleh didapati pada kata nama *ma'rifah* yang lain. Sehubungan dengan itu, kita dapati bahawa kata nama khas, kata gantinama, kata nama penunjuk dan kata nama relatif yang berbentuk atau beridentiti *nakirah* tidak wujud. Di samping itu, ahli nahu menggunakan aspek bentuk (شكليه) untuk membezakan antara kata nama *ma'rifah* dengan *nakirah*, bukannya aspek makna. Oleh itu, kata nama *nakirah* ialah kata nama yang bebas daripada partikel *al*, manakala kata nama *ma'rifah* pula ialah perkataan yang disertai partikel *al*. Fakta ini diperkukuhkan lagi dengan definisi yang dikemukakan oleh Ibn Malik (dalam Ibn 'Aqil, 1987:1,76) yang mengatakan bahawa kata nama *nakirah* ialah perkataan yang boleh menerima partikel *al*. Justeru dalam hal ini, ia layak dipadankan dengan kata nama *ma'rifah* yang disertai partikel *al*. Hal ini sesuai dengan lafaz *ta'rif* dan *tankir*. Namun, kedua-dua istilah ini dikaitkan dengan aspek makna. Justeru, dalam kondisi ini partikel *al* tidak lagi dianggap sebagai instrumen untuk membezakan antara kata nama *ma'rifah* dan *nakirah*, tetapi ia menjadi makna kata

nama tertentu sebagai tanda pemerolehan status *ta'rif*nya dan penggugurannya pula sebagai tanda pemerolehan status *tankir*nya. Dari aspek *tankir*, kupasan dan tafsiran hanya berfokus pada perkataan yang mengandung maksud tersirat dan menjadi tumpuan perbincangan para pentafsir al-Qur'an. Manakala perkataan yang berstatus *tankir* berdasarkan kepada tuntutan fungsi nahuan semata-mata tanpa maksud tertentu akan diabaikan oleh penulis.

Penulis juga menyelusuri kajian ini dengan menumpukan perbincangan kepada surah al-Ahzab. Justifikasi pemilihan surah ini ialah kerana ia mengandung aspek *ta'rif* dan *tankir* dalam pelbagai bentuk fungsi nahuan dan variasi pola struktur ayat serta mengetengahkan kepelbagaian tujuan dan fungsi penggunaan aspek ini. Di samping itu, surah al-Ahzab mengandung pelbagai tema iaitu, sejarah, aqidah, hukum syariat dan lain-lain. Proses menganalisis *ta'rif* dan *tankir* dalam surah ini pula dijalankan secara serentak bagi menyerlahkan perkaitan sesama perkataan dalam struktur ayat dan kepentingan faktor konteks dalam menentukan maksud sesuatu perkataan.

## **1.6 Bidang Kajian**

Kajian ini memberikan tumpuan kepada bidang ilmu *ma'ani*. Namun hakikatnya, perbincangan dalam kajian ini melibatkan kompilasi dua disiplin ilmu bahasa Arab iaitu ilmu nahu dan ilmu *ma'ani*. Oleh itu, perbincangan tentang aspek *ta'rif* dan *tankir* dari aspek ilmu nahu perlu diperhalusi terlebih dahulu sebelum perbincangan dari konteks ilmu *ma'ani* dilakukan. Hal ini kerana ilmu nahu merupakan pembuka jalan ke arah pemahaman mesej sesuatu ujaran dan ia juga berperanan sebagai batu loncatan untuk memahami aspek *ta'rif* dan *tankir* dari sudut makna. Di samping itu, ketepatan maksud sebenar penutur dan kejelasan mesej yang ingin disampaikan bergantung kepada susun atur perkataan atau struktur ayat yang berlandaskan kepada kaedah nahu dan

bersesuaian dengan konteks semasa pengujaran ayat berlaku. Kadangkala, aspek morfologi turut disentuh secara ringkas, khususnya apabila ia berperanan sebagai elemen pelengkap dan pengukuh makna aspek *ta'rif* dan *tankir* berdasarkan kesesuaian konteks ayat al-Qur'an.

### **1.7 Tinjauan Kajian Berkaitan**

Banyak kajian telah dijalankan oleh sarjana-sarjana dahulu dan masa kini terhadap fenomena *ta'rif* dan *tankir*. Justeru, penulis telah menjalankan beberapa kajian literatur untuk memastikan tidak berlaku unsur pertindihan dan unsur persamaan. Hasil daripada itu, penulis mendapati perbincangan mengenai aspek *ta'rif* dan *tankir* khususnya dalam surah al-Ahzab dari perspektif ilmu *ma'ani* masih belum diterokai oleh mana-mana penyelidik di Malaysia dan di Timur Tengah. Namun, penulis akan memaparkan beberapa kajian yang telah dijalankan:

Penulisan secara umum berkaitan fenomena *ta'rif* dan *tankir* telah dilakukan secara meluas oleh sarjana Arab terdahulu. Sibawayh (m 180H) seorang sarjana nahu Arab terulung telah menyentuh aspek *ta'rif* dan *tankir* secara mendalam dalam buku karangannya yang bertajuk "al-Kitab". Beliau telah membahaskan fenomena ini dalam pelbagai topik pada tiga jilid yang pertama daripada lima jilid. Buku ini telah disunting oleh 'Abd al-Salam Muhammad Harun dan dicetak pada tahun 1988 oleh penerbitan Dar al-Kutub al-Ilmiyyat, Beirut. Perbincangan mengenai aspek *ta'rif* dan *tankir* turut dikemukakan oleh sarjana-sarjana Arab yang lain seperti al-Mubarrid (m 285H) dalam bukunya al-Muqtadab, Ibn Jinni (m 392H) dalam karya beliau al-Khasa'is, al-Jurjaniy (m 471H) dalam kitabnya Dala'il al-I'jaz, al-Zamakhshariy (m 538H) dalam tafsirnya al-Kasysyaf, al-Sakkakiy (m 626H) dalam karyanya Miftah al-'Ulum dan Ibn Hisyam (m 761H) dalam kitabnya Mughni al-Labib 'an Kutub al-A'arib.

Memang tidak dapat dinafikan bahawa perbahasan yang diketengahkan oleh sarjana-sarjana Arab terdahulu mengenai aspek *ta'rif* dan *tankir* adalah terpisah dalam topik-topik tertentu, namun kajian mereka merupakan perintis dan merupakan aset yang sangat tinggi nilainya dalam memartabatkan bahasa Arab.

Buku-buku terbitan zaman mutakhir turut menyentuh aspek *ta'rif* dan *tankir*. Buku al-Nahw al-Wafi hasil karya 'Abbas Hasan (1974) telah menyentuh aspek *ta'rif* dan *tankir* dalam kebanyakan topik. Manakala Fadl Hasan 'Abbas (1997) dalam karyanya 'Al-Balaghah Fununuha wa Afnanuha' (Balaghah: seni dan jenis-jenisnya) telah membahaskan isu ini dalam topik yang khusus. Beliau telah mengkategorikan aspek ini sebagai salah satu isu yang perlu dihuraikan dan diberi perhatian apabila membicarakan tentang penyandar (المسند إليه) dan pesandar (المسند). Antara lain-lain karya terkini yang memperuntukkan satu tajuk khusus untuk mengupas fenomena *ta'rif* dan *tankir* ialah buku Safa' al-Kalimat (Ketulenan Perkataan) oleh 'Abd al-Fattah Lasyin (1983), buku Khasa'is al-Tarakib: Dirasat Tahliliyyat li Masa'il 'Ilm al-Ma'ani (Ciri-ciri Struktur Ayat: Satu Kajian Analisis Berkaitan Permasalahan Ilmu *Ma'ani*) oleh Muhammad Abu Musa (1996), buku I'jaz al-Qur'an al-Bayaniy wa Dala'il Masdarih al-Rabbaniy (I'jaz al-Qur'an Dari Aspek Bahasa dan Dalil-dalil Sumbernya Yang Bersifat Ketuhanan) oleh Salah 'Abd al-Fattah al-Khalidiy (2008).

Kajian secara khusus dan mendalam tentang aspek *ta'rif* dan *tankir* telah dilakukan oleh beberapa orang sarjana Timur Tengah dan Barat, antaranya Mahmud Ahmad Nahlat (1999) dalam buku karangannya "al-Ta'rif wa al-Tankir Bayn al-Dilalat wa al-Syakl" (*Ta'rif* dan *Tankir* antara Makna dan Bentuk). Beliau telah mengetengahkan dua aspek yang saling bergandingan dalam aspek *ta'rif* dan *tankir* iaitu aspek makna dan struktur. Beliau juga menyentuh tentang kepentingan aspek makna yang merangkumi tiga perbahasan utama iaitu umum dan khas, pengetahuan penerima ujaran dan penutur



serta isyarat kepada aspek luaran. Manakala perbincangan mengenai aspek struktur pula berkait rapat dengan agihan, gantian, struktur morfologi dan aspek sintaksis. Berdasarkan pengamatan penulis, kajian yang dijalankan oleh Mahmud Ahmad Nahlat adalah bersifat teori dan terlalu luas serta tidak meliputi aspek kajian aplikasi semantik yang menyeluruh.

Gratshia Ghabutshan (t.t), seorang linguist Rusia melalui buku 'Nazariyyat Adawat al-Ta'rif wa al-Tankir wa Qadaya al-Nahw al-'Arabiyy' (Teori-teori Partikel *Ta'rif* dan *Tankir* Serta Isu Nahu Arab) telah menghuraikan aspek kajian berkaitan partikel *ta'rif* dan *tankir* dalam bahasa Arab serta himpunan prinsip asas bagi teori bahasa. Dalam membahaskan isu partikel *ta'rif* dan *tankir*, beliau turut mengetengahkan sumber-sumber daripada rujukan bahasa Rusia dan bahasa-bahasa Eropah. Beliau juga mengupas prinsip asas bagi teori nahu dimulai dengan teori Yunani, Rom dan disudahi dengan teori-teori moden. Pengarang juga membincangkan aspek *ta'rif* dan *tankir* berdasarkan kepada tiga kategori frasa, iaitu frasa penyata (التركيبُ الإسنادي), frasa adjektif (التركيبُ الوصفي) dan frasa *idafah* (التركيبُ الإضافي).

Selain itu, Ahmad 'Ufaifiy (2003) dalam bukunya yang bertajuk "al-Ism al-Muhayid Bayna al-Ta'rif wa al-Tankir fi al-Nahw al-'Arabiyy Khasaisuh wa Isti'malatuh" (Kata nama Neutral Antara *Ta'rif* dan *Tankir* Dalam Nahu Arab, Ciri-ciri dan Penggunaannya) telah membongkar kewujudan kata nama neutral yang tidak termasuk dalam kategori *ma'rifah* mahupun *nakirah*. Beliau telah mengemukakan justifikasi berlakunya pengecualian kata nama tersebut dari kategori *ma'rifah* dan *nakirah*. Di samping itu, beliau juga telah mengemukakan bentuk-bentuk kata nama yang neutral bersama justifikasi-justifikasi yang kukuh.

Ramadan Khamis al-Qastawiy (2009) telah mengarang sebuah buku khusus yang menghuraikan tentang aspek *ta'rif* dan *tankir* dari perspektif nahu yang bertajuk “Dirasat fi al-Nakirat wa al-Ma'rifat wa al-Nida” (Kajian tentang *nakirah*, *ma'rifah* dan Seruan). Beliau telah menyenaraikan dan mengklasifikasikan bentuk-bentuk kata nama *ma'rifah* secara detail di samping mengemukakan contoh-contoh yang jelas dan padat.

Kajian dalam bentuk tesis telah dijalankan oleh beberapa pengkaji timur tengah yang mengkaji secara khusus berhubung aspek *ta'rif* atau *tankir*. Antara kajian tersebut ialah kajian Hamid Salih Khalaf al-Zubay'iy (1989) yang bertajuk ‘al-Ta'rif fi al-Balaghat al-'Arabiyyat (Aspek *Ta'rif* Dalam Balaghah Arab). Kajian ini hanya tertumpu kepada aspek *ta'rif* semata-mata dan aspek ini diaplikasi dalam surah al-Mulk. Hal ini berbeza dengan kajian penulis yang memberi tumpuan kepada kedua-dua aspek *ta'rif* dan *tankir* di samping aplikasi dalam surah al-Ahzab. Antara dapatan utama ialah aspek *i'jaz bayani* berjaya ditonjolkan melalui aspek *ta'rif*, makna ketentuan yang ditampilkan oleh aspek *ta'rif* terikat dengan pemahaman penerima ujaran dan pendekatan psikologi merupakan pendekatan asal bagi warisan balaghah.

Seterusnya ialah kajian oleh Barikan bin Sa'd (1996) bertajuk “Al fi al-'Arabiyyat, Ahkamuha wa Ma'aniha wa Isti'malatuha (Partikel *al* Dalam Bahasa Arab, Hukum, Makna dan Penggunaannya). Kajian sarjana yang dikemukakan di Universiti Umm al-Qura ini membincangkan pecahan kategori partikel *al* dalam bahasa Arab secara menyeluruh, jenis perkataan yang dimasuki partikel *al* dan kedudukannya dalam struktur ayat serta kepelbagaian makna yang ditonjolkan oleh partikel *al*. Antara dapatan utama kajian ini ialah partikel *al* digunakan secara meluas dalam struktur ayat bahasa Arab terutamanya yang melibatkan kata nama, penggunaan partikel *al* dalam ayat mempunyai kaitan rapat dengan aspek semantik yang ingin ditonjolkan dalam sesuatu ayat atau ujaran.

Antaranya juga ialah kajian Mahmud Fu'ad Mahmud 'Abdullah (1999) bertajuk '*Athar Zahirat al-Ta'rif wa al-Tankir fi al-Siyag al-Lughawiy*' (Implikasi Fenomena *Ta'rif dan Tankir* Dalam Konteks Linguistik). Kajian peringkat sarjana ini dijalankan untuk merungkai isu *ta'rif* dan *tankir* dalam disiplin ilmu nahu termasuk memperjelaskan kesan penggunaannya dari perspektif semantik dalam konteks ayat. Ia membincangkan definisi, ciri-ciri dan jenis kata nama *nakirah* dan *ma'rifah*, di samping menghuraikan peranan dan posisi fenomena ini dalam struktur ayat. Hubungan aspek *ta'rif* dan *tankir* dengan konteks linguistik yang diutarakan dalam kajian ini menyumbangkan satu landasan ilmu untuk memudahkan kefahaman mengenai permasalahan *ta'rif* dan *tankir*. Konteks linguistik tersebut meliputi latar belakang penutur, pendengar atau penerima ujaran dan tuntutan kondisi. Antara dapattannya ialah pengetahuan terhadap darjat kekuatan kata nama *ma'rifah* membantu kepada pembinaan pola-pola sintaksis, kepelbagaian jenis kata nama *ma'rifah* menggambarkan keluasan pemikiran Arab dan ketinggian intelektualitinya, penampilan perkataan secara *ta'rif* dan *tankir* memberi kesan terhadap makna konteks linguistik selaras dengan kondisi percakapan yang diujarkan. Dalam kajian ini, huraian berhubung aspek *ta'rif* dan *tankir* dari konteks makna disentuh secara ringkas dan tidak memfokuskan pada surah al- Ahzab.

Seterusnya ialah kajian bertajuk '*Turuq al-Ta'rif Dalalatuha wa Mawaqi'uha fi Kitab al-Adab min Sahih al-Bukhariy*' (Kaedah *Ta'rif*, Makna Dan Posisinya dalam Buku al-Adab oleh Sahih al-Bukhariy) oleh Maryam bt Samir al-Sabban (2006). Tesis ini dimulakan dengan perkembangan kajian aspek *ta'rif*, seterusnya konsep *ta'rif* dan makna balaghahnya yang meliputi kata nama relatif, kata nama penunjuk, kata nama *ma'rifah* menerusi partikel *al* dan aspek yang lain. Pengkaji mengutarakan beberapa aspek balaghah yang terkandung dalam hadis nabi menerusi fenomena *ta'rif*. Metode al-Jurjaniy diguna pakai untuk menghubungkan antara ilmu nahu dan balaghah. Antara

dapatan yang penting ialah sumbangan sarjana nahu terkini dalam kajian balaghah berhubung konsep *ta'rif* lebih menyerlah berbanding sarjana nahu silam. Kajian berhubung aspek ini lebih banyak tertumpu pada ayat al-Qur'an dan kepelbagaian penggunaan kata nama relatif, kata nama penunjuk dan kata gantinama terbukti berkesan dalam hadith-hadith Kitab al-Adab.

Antara kajian ilmiah di peringkat tempatan yang berkaitan aspek *ta'rif* dan *tankir* ialah kajian sarjana Universiti Islam Antarabangsa Malaysia bertajuk *al-Ta'rif wa al-Tankir bayn al-Lughatayn al-'Arabiyyat wa al-Kurdiyyat: Dirasat Tahliliyyat Taqabuliyyat'* (*Ta'rif* dan *Tankir* antara Bahasa Arab dan Bahasa Kurdisy: Satu Kajian Analisis Kontrastif) oleh Mas'ud Lawah Samayil (1998). Kajian ini menghuraikan aspek *ta'rif* dan *tankir* dalam dua bahasa dengan menggunakan pendekatan analisis deskriptif kontrastif. Contoh-contoh yang terperinci dan kesukaran yang dihadapi oleh penutur kedua-dua bahasa turut dikemukakan dalam kajian ini. Antara dapatan penting daripada kajian ini ialah wujudnya beberapa perbezaan yang terhasil daripada struktur kedua-dua bahasa seperti kedudukan partikel *al* pada kata nama, ketidakwujudan jenis kata nama dari aspek jantina dan pola duaan dalam bahasa Kurdistan yang dianggap termasuk dalam kategori jamak.

Seterusnya ialah kajian Ali bin Hin (2000) dalam disertasi Sarjana Pengajian Bahasa Moden bertajuk "Penggunaan Ism Ma'rifah Di Kalangan Pelajar-Pelajar SMKA: Satu Analisis Kesilapan" telah mengemukakan semua aspek yang berhubung dengan kata nama, khususnya penggunaan kata nama *ma'rifah* sama ada dalam ayat dan sebagainya. Beliau juga mengetengahkan pendapat-pendapat dan pandangan tokoh-tokoh bahasa Arab lampau dan masa kini. Tesis ini memperlihatkan hubungan latar belakang pelajar dengan penguasaan kata nama *ma'rifah* dan membincangkan secara khusus tentang kebolehan pelajar menjawab soalan yang berkaitan dengan kata nama *ma'rifah*. Melalui

kajian tersebut, beliau merumuskan bahawa hanya 50% sahaja daripada responden yang mengenali dan dapat menggunakan kata nama *ma'rifah* dengan baik dalam penulisan mereka.

Selain itu, disertasi sarjana Universiti Islam Antarabangsa Malaysia yang dijalankan oleh Nurasmazura binti Muhammad (2005) bertajuk “*al-Akhta' fi Istikhdam al-Ta'rif wa al-Tankir li al-Darisin fi al-Madaris al-Diniyyat bi Wilayah Kelantan: Dirasat Wasfiyyat Tahliliyyat*” (Kesilapan Penggunaan Aspek *Ta'rif* dan *Tankir* Dalam Kalangan Pelajar Sekolah Agama di Negeri Kelantan: Satu Kajian Analisis Deskriptif). Ia mengupas masalah yang dihadapi oleh pelajar Melayu di negeri Kelantan ketika menggunakan pelbagai bentuk aspek *ta'rif* dan *tankir* dalam dalam penulisan mereka, di samping mengenalpasti beberapa bentuk kesilapan yang sering dilakukan oleh pelajar. Kajian ini menggunakan pendekatan deskriptif dan analisis untuk mengenalpasti kesalahan bahasa dalam penulisan. Antara dapatan utamanya ialah kesukaran yang dihadapi oleh para pelajar untuk membezakan penggunaan aspek *ta'rif* dan *tankir* dalam penggunaan bahasa merupakan faktor utama dalam berlakunya kesilapan yang ketara. Tambahan pula wujud perbezaan antara bahasa ibunda dan bahasa sasaran, kurang kefahaman dan aplikasi terhadap kaedah tatabahasa Arab serta kelayakan para guru juga merupakan antara faktor penyumbang ke arah kesilapan penggunaan aspek *ta'rif* dan *tankir* dalam kalangan pelajar.

Begitu juga dengan disertasi sarjana yang bertajuk “Penguasaan Partikel *al* Bahasa Arab Dalam Kalangan Pelajar Melayu” oleh Ahmad Rushdi bin Haji Haroon (2010). Kajian ini telah menghuraikan pelbagai jenis partikel dalam bahasa Arab dengan memberi tumpuan khusus kepada partikel *al*. Beliau juga telah mengkategorikan partikel *al* kepada tiga jenis iaitu partikel penentu, penyambung dan penambah di samping mengupas makna fungsi setiap partikel dan contoh penggunaannya dalam ayat. Metode

kajian ini adalah bersifat deskriptif melalui pendekatan kajian kes. Di samping itu, kaedah konstrastif bahasa Melayu dan bahasa Arab digunakan oleh penulis untuk memperlihatkan pengaruh bahasa ibunda terhadap penguasaan pelajar terhadap partikel *al*. Dapatan kajian ini menunjukkan bahawa majoriti responden tidak menguasai dengan baik penggunaan partikel *al* dalam bahasa Arab. Antara faktor-faktor penyebabnya ialah pendekatan dan teknik mengajar bahasa Arab yang berfokus kepada aspek komunikasi dan mengabaikan aspek tatabahasa, sukatan dan bahan pelajaran yang tidak menekankan aspek penggunaan partikel *al* secara mendalam, guru yang bukan pengkhususan bahasa Arab, persepsi dan minat pelajar selain daripada faktor ciri-ciri tatabahasa Arab yang kompleks.

Sementara itu, terdapat sebuah tesis Ph.D yang berkaitan dengan kajian perbandingan antara bahasa Arab dan bahasa Melayu dijalankan di peringkat Fakulti Bahasa, Universiti Jordan. Wajdan Muhammad Salih Kenaliy (2006) telah menjalankan kajian kontrastif yang membandingkan aspek *ta‘rif* dan *tankir* bahasa Arab dan bahasa Melayu dalam tesis kedoktoran yang bertajuk “*al-Ta‘rif wa al-Tankir fi al-Lughatayn al-‘Arabiyyat Wa al-Malayuwiyyat*” (*Aspek Ta‘rif dan Tankir dalam Bahasa Arab dan Bahasa Melayu*). Kajian ini terbahagi kepada dua bahagian iaitu bahagian teori dan bahagian aplikasi. Dalam bahagian teori, pengkaji telah mengetengahkan ciri-ciri aspek *ta‘rif* dan *tankir* dalam bahasa Arab dan bahasa Melayu untuk mengenal pasti persamaan dan perbezaan antara kedua-duanya. Bahagian ini turut mendedahkan bahawa aspek *ta‘rif* dan *tankir* mempunyai dua fungsi, iaitu fungsi struktur dan fungsi makna. Manakala dalam bahagian kedua, pengkaji telah mengaplikasi kriteria yang ditemui pada bahagian teori melalui sampel terjemahan teks dan bahan korpus pelajar-pelajar Melayu. Dapatan kajian yang diperolehi daripada tesis ini menunjukkan perbezaan yang ketara antara dua rumpun bahasa ini menyebabkan kesukaran yang

nyata timbul dalam kalangan pelajar Melayu dalam menguasai bahasa Arab, khususnya aspek *ta'rif* dan *tankir*. Namun, penulis mendapati fenomena *ta'rif* dan *tankir* sememangnya wujud dalam bahasa Melayu, namun ia diolah, dijelma dan digantikan dengan kata penunjuk 'ini' atau 'itu'. Fakta ini selari dan bertepatan dengan pendapat yang diutarakan oleh Asmah (2008) dalam bukunya "Nahu Melayu Kemas Kini".

Kajian ilmiah yang berkaitan ilmu *ma'ani* dijalankan oleh Fauzi b. Azmi (2004) menerusi disertasi Sarjana Pengajian Bahasa Moden yang bertajuk "al-Taqdim dan al-Ta'khir dalam surah al-Baqarah". Pengkaji telah mengetengahkan sebanyak 26 justifikasi terjadinya proses wacana ini, makna tersirat disebaliknya serta bentuk-bentuk *taqdim* dan *ta'khir* sama ada antara sesama perkataan ataupun sesama frasa pada posisi yang berbeza tanpa berlakunya pertembungan makna. Antara dapatan yang penting ialah wujud lebih kurang 73 posisi terjadinya proses *taqdim* dan *ta'khir* dalam surah al-Baqarah bersandarkan kepada pelbagai justifikasi dan faktor. Pada 73 posisi inilah terkandungnya rahsia semantik penggunaan wacana ini.

Disertasi sarjana bertajuk "*al-Wasl dan al-Fasl: Satu Analisis dalam surah al-Mulk*" oleh Zahazan b. Mohamed (2001) pula tertumpu dalam bidang retorik Arab yang melibatkan ilmu *ma'ani* dan huraian terperinci mengenai konsep *wasl* dan *fasl* berpandukan ayat-ayat al-Qur'an dari surah al-Mulk. Kajian banyak menyentuh mengenai ilmu *ma'ani*, *bayan* dan *badi'* yang diasaskan oleh 'Abd al-Qahir al-Jurjaniy melalui teorinya *nazm*. Hasil dapatan menunjukkan setiap perkataan mengandungi berbagai-bagai rahsia dan kemukjizatan yang unik apabila dilihat dari perspektif balaghah. Kaedah penyambungan (الْوَصْل) dan pemisahan (الْفَصْل) dianggap penting kerana ia digunakan dalam situasi yang berbeza-beza mengikut konteks dan garis

panduan yang ditetapkan, terutamanya untuk menterjemah mesej ruh al-Qur'an itu sendiri.

Terdapat beberapa pengkaji tempatan yang menjalankan kajian ilmiah yang berfokus kepada isu bahasa dalam al-Qur'an. Antaranya ialah kajian "Analisis struktur ayat dalam surah Maryam: Satu Kajian I'jaz al-Qur'an" oleh Azamuddin b. Umar (2012) yang menghuraikan hubungan antara struktur ayat bahasa Arab dan disiplin ilmu *i'jaz* al-Qur'an. Kajian ini menggunakan metod kualitatif melalui teori konstruksi dan analisis wacana. Analisis struktur ayat dalam surah Maryam mendapati bahawa penggunaan *ta'rif* dan *tankir*, penegasan serta *ijaz* dan *itnab* sangat teliti digunakan di dalam al-Qur'an melalui fungsi balaghahnya yang menjadi dalil *i'jaz*. Penggunaan partikel *al* pada sesuatu perkataan adalah antara bentuk *i'jaz* dalam gaya bahasa yang membawa pelbagai maksud, termasuklah penggunaan *idafah* yang membezakan antara dua kumpulan atau memuliakan seseorang.

Seterusnya kajian yang berkaitan ialah disertasi PhD bertajuk "Pemilihan Perkataan dan Struktur Morfologi dalam Surah al-Fatihah" oleh Mat Taib Pa (2012). Kajian tersebut menjelaskan secara mendalam dan teliti sebab dan rahsia pemilihan perkataan dan struktur morfologi yang digunakan dalam al-Qur'an melalui 'analisis bahasa' dengan memberi penumpuan kepada aspek makna. Antara dapatan utama ialah kehalusan makna yang bersumberkan kepada sifat kehalusan dan kepelbagaian pola perkataan merupakan asas utama pemilihan perkataan dan struktur morfologi dalam al-Qur'an. Selain itu, konteks ayat berperanan untuk menyerlahkan makna yang tepat dan padat.

Di samping itu, terdapat beberapa kajian berkaitan aspek *ta'rif* dan *tankir* yang ditulis secara ringkas dalam jurnal atau artikel di forum-forum internet. Antara kajian yang berkaitan ialah "Zahirat al-Ta'rif fi al-Nahw al-'Arabiyy: Si'at al-Had wa Qusur al-



Tatbiq”(Fenomena *Ta‘rif* dalam Nahu Arab: Definisi Yang Umum dan Keterbatasan Aplikasi) oleh Riyad Yunus al-Sawwad dan Ra‘d Hasyim ‘Abud (2005) dalam jurnal *Universiti Zi Qar* (j1/e2). Ia membincangkan definisi *ma‘rifah* yang dikemukakan oleh sarjana nahu klasik dan moden serta isu *ta‘rif* yang berkaitan dengan fungsi nahuan dalam struktur ayat bahasa Arab. Antara dapatan utamanya ialah majoriti sarjana nahu tidak menyimpang atau masih mematuhi bentuk pengklasifikasian yang dilakarkan oleh Sibawayh walaupun terdapat sedikit pengubahsuaian dan penambahan yang dibuat oleh beberapa sarjana nahu dan perbahasan tentang *ma‘rifah* merupakan perbahasan khusus mengenai satu perkataan sahaja. Manakala fungsi *ta‘rif* berkait rapat dengan konteks ayat.

Seterusnya kajian bertajuk “Al fi al-Kalam al-‘Arabiyy: Dirasat fi Ittijahat al-Fikr al-Nahw al-‘Arabiyy” (Partikel *al* dalam Ungkapan Arab: Satu Kajian Aliran Pemikiran Nahu Arab) oleh Hamdi al-Jabaliyy (2004) dalam jurnal *Universiti Azhar Ghazzat* (j7/e1). Ia membahaskan tentang perselisihan pendapat dalam kalangan sarjana nahu berkenaan struktur dan pola-pola ayat yang dimasuki oleh partikel *al*. Antara dapatan kajian ini ialah partikel *al* mempunyai peranan yang besar dalam penggunaan linguistik dan kebanyakan rumusan hukum nahu bergantung penuh kepadanya sama ada ia tampil dalam struktur perkataan dan pola-pola ayat atau dilucutkan daripadanya.

Begitu juga dengan artikel “Jamaliyyat al-Ta‘rif wa al-Tankir fi al-Kalimat al-Qur’aniyyat” (Keindahan *Ta‘rif* dan *Tankir* dalam Perkataan al-Qur’an) oleh Usamat ‘Abd al-‘Aziz JabulLah (<http://www.thanwya.com/vb/showthread.php?t=149654>). Ia membincangkan beberapa lafaz yang tampil berstatus *ta‘rif* dan *tankir* dalam beberapa konteks ayat al-Qur’an serta maksud yang diketengahkan berdasarkan penampilannya. Antara dapatan utamanya ialah setiap lafaz yang berstatus *ta‘rif* dan *tankir* perlu dilihat menurut gambaran al-Qur’an secara menyeluruh. Variasi perbahasan aspek fonologi,

morfologi dan sintaksis bagi sesuatu perkataan dapat membongkar rahsia maksud aspek tersebut.

Seterusnya artikel “Fi Jamaliyyat al-Kalimat: Dirasat fi Jamaliyyat Balaghiyyat Naqdiyyat” (Tentang Keindahan Perkataan: Satu Kajian Tentang Keindahan Balaghah Kritikan) oleh Husayn Jum‘at (<http://www.awu-dam.org/book/02/study02/353-H-J/book02-sd008.htm>). Kajian ini menghuraikan tentang definisi *ta‘rif* dan *tankir*, jenis-jenis *ma‘rifah* dan jenis *nakirah* serta motif semantik di sebalik penggunaan setiap kategori kata nama *ma‘rifah* dan kata nama *nakirah* dalam ayat. Antara dapatan utamanya ialah setiap aspek sama ada *ta‘rif* ataupun *tankir* mempunyai tabiat dan fungsinya yang tersendiri. Kedua-dua aspek ini mempunyai perkaitan yang rapat dengan konteks ayat dan maksud yang ingin disampaikan menerusi pengujaran ayat tersebut.

Berdasarkan tinjauan yang dijalankan oleh penulis, aspek *ta‘rif* dan *tankir* ini telah mendapat perhatian yang serius dalam kalangan para sarjana nahu Arab, retorik Arab, ulum al-Qur’an dan ahli-ahli tafsir sejak dahulu lagi. Perbahasan mengenai aspek *ta‘rif* dan *tankir* dibicarakan dalam bab-bab tertentu, dalam buku-buku nahu dan balaghah serta terpisah-pisah dalam pelbagai karya para ulama. Kajian-kajian yang disebut sebelum ini merupakan kajian yang tertumpu kepada disiplin ilmu nahu Arab semata-mata ataupun balaghah sahaja, namun pengkajian mengenai kajian berkaitan masih ketandusan dan masih belum ada penulis-penulis yang memberi tumpuan terhadap aspek ilmu *ma‘ani* secara khusus dan membongkar makna dan rahsia keindahan yang terdapat di sebalik fenomena ini. Jika ada, ia hanyalah penulisan secara teori dan umum tanpa berfokus kepada mana-mana surah dalam al-Qur’an dan ia hanya berbentuk artikel yang dikemukakan dalam internet.

## **1.8 Metodologi Kajian**

Metodologi kajian merupakan salah satu unsur terpenting dalam pelaksanaan sesebuah kajian. Lantaran itu, bagi mencapai segala objektif dan persoalan yang ditetapkan tatacara melaksanakan kajian atau tatacara mendapatkan maklumat perlu jelas. Di samping itu, metodologi kajian perlu menggunakan teknik yang betul dan bersistematik bagi menghasilkan dapatan kajian yang mempunyai kesahan dan nilai yang tinggi.

### **1.8.1 Kaedah Kajian**

Kajian ini merupakan kajian kepustakaan sepenuhnya, kerana tempat dan sumber data yang diperlukan hanya diperolehi daripada perpustakaan. Justeru, kajian ini tidak melibatkan langsung penggunaan metode kajian lapangan.

Dalam kajian ini, beberapa metodologi khusus berkaitan pengumpulan data dan analisis data digunakan oleh penulis untuk mencapai objektif kajian yang ditetapkan. Untuk proses pengumpulan data, penulis melakukan kajian teks melalui tinjauan dan pembacaan terhadap dokumen-dokumen yang mempunyai hubungan dengan tajuk kajian. Dokumen-dokumen tersebut bersumberkan daripada buku-buku nahu Arab, balaghah Arab, kitab-kitab tafsir, kitab-kitab berkaitan *i'jaz* al-Qur'an, penyelidikan-penyelidikan yang telah dijalankan oleh penulis-penulis yang lepas, monograf, jurnal, buletin dan pelbagai terbitan media cetak. Di samping itu, penulis turut meninjau laman-laman web dan forum di internet yang mempunyai kaitan dengan masalah yang dikaji. Seterusnya data-data yang dikumpul akan diasingkan dan diklasifikasikan mengikut bab-bab dan pecahan-pecahan yang dirancang. Data yang tersusun ini kemudiannya dianalisis mengikut tajuk yang dibincangkan.

Metode kualitatif yang bersifat analisis deskriptif digunakan dalam proses penelitian terhadap fakta yang diperoleh. Analisis deskriptif ialah suatu teknik yang berfungsi untuk membuat penguraian, penjelasan dan gambaran terperinci terhadap maksud data-data yang telah terhimpun.

Analisis merupakan komponen terpenting dalam sesebuah kajian. Hal ini adalah kerana dapatannya akan memberikan gambaran terhadap objektif yang ditentukan dalam kajian. Dalam proses analisis data, kajian ini menggunakan metode analisis wacana sebagai wahana. Hal ini kerana ia mampu membongkar maksud tertentu disebalik kata-kata dan lebih melihat kepada makna yang tersembunyi daripada sesuatu teks yang dikaji. Melalui analisis wacana, kita bukan setakat mampu memerihalkan sistem bahasa, malah lebih daripada itu, iaitu mampu menguraikan ‘mengapa’ bahasa digunakan. Tambahan pula, balaghah atau secara khususnya ilmu *ma‘ani* dibahaskan pada tahap analisis wacana dan berkait rapat dengan analisis teks. Justeru, ia berfokus kepada aktiviti menilai sesuatu ayat bagi menentukan sama ada ia menepati mesej yang dimaksudkan oleh penutur.

Analisis semantik berkaitan aspek *ta‘rif* dan *tankir* dalam teks al-Qur’an turut digunakan dalam kajian ini. Ia merupakan satu analisis linguistik yang menumpukan perhatian kepada makna kata dengan menjelaskan hubungan maksud antara kata. (Ramli Md Saleh et al,1997:13) Analisis semantik dalam kajian ini menggunakan pendekatan yang berasaskan kepada kerangka teori *nazm* oleh al-Jurjaniy. Menerusi teori ini, ‘Abd al-Qahir al-Jurjaniy telah memberikan tumpuan kepada dua perkara asas iaitu penelitian terhadap susun atur kata dalam ayat berasaskan ilmu nahu dengan mengambil kira kesannya terhadap makna.

Di samping itu, penulis menggunakan kaedah induktif untuk menganalisa data yang diperolehi. Induktif merupakan proses merumuskan suatu prinsip atau kaedah berdasarkan pengamatan kepada beberapa contoh spesifik. Lantaran itu, penulis meneliti dan membuat saringan terhadap contoh-contoh yang sesuai dan relevan dengan tajuk yang dibincangkan dan kemudiannya membuat rumusan berdasarkan pandangan yang diutarakan oleh sarjana bahasa silam dan moden serta pendapat peribadi penulis.

Metode Komperatif digunakan untuk mengukuhkan fakta yang terkandung dalam kajian. Penulis akan membuat perbandingan antara pandangan-pandangan sarjana nahu, balaghah dan ahli tafsir sama ada yang silam mahupun moden berkaitan aspek *ta'rif* dan *tankir*.

Metode Komprehensif atau bersepadu turut digunakan untuk menganalisis contoh-contoh aspek *ta'rif* dan *tankir* yang terkandung dalam ayat al-Qur'an al-Karim terpilih secara am dan ayat-ayat daripada surah al-Ahzab. Hal ini boleh dilihat menerusi gabungan analisis nahu dan makna serta konteks ayat yang dijalankan secara selari. Hal ini adalah bertujuan untuk menampakkan kesepaduan antara elemen-elemen tersebut serta menyerlahkan kehalusan bahasa al-Qur'an yang perlu diamati dan dicermati secara serentak sebagai satu unit yang bersepadu.

Metode pentarjihan pula digunakan untuk memperolehi rumusan yang mantap dan tepat dengan mentarjihkan mana-mana pendapat yang difikirkan relevan dan menyatakan pandangan penulis secara peribadi sekadar yang termampu berdasarkan kepada pandangan sarjana-sarjana bahasa dan hujah-hujah yang konkrit dan meyakinkan.

Penulisan ayat-ayat al-Qur'an dalam disertasi ini adalah berdasarkan kepada tulisan Arab 'Rasm 'Uthmaniy'. Walaupun begitu, penulis menggunakan 'Rasm Imla'iy'

ketika memetik contoh-contoh ringkas ayat al-Qur'an. Sementara itu, terjemahannya pula adalah berpandukan kepada kitab "Tafsir Pimpinan al-Rahman kepada Pengertian al-Qur'an" terbitan Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri dengan beberapa pindaan yang difikirkan lebih tepat.

Berhubung dengan penggunaan istilah, penulis akan mengekalkan penggunaan istilah Arab yang tidak mempunyai padanan istilah yang tepat dalam bahasa Melayu dengan menggugurkan partikel *al* bagi memudahkan bacaan. Hal ini bertujuan untuk memelihara ketepatan dan keaslian maksud istilah tersebut. Namun, terjemahan istilah Melayu yang seerti akan digunakan dalam kajian ini seandainya ia mempunyai persamaan dengan istilah Arab dari segi konsep atau penggunaannya agak popular dalam kalangan ahli akademik. Terjemahan istilah-istilah ini juga akan merujuk kepada buku "Glosari Bahasa dan Kesusasteraan Arab" terbitan Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur pada tahun 1996. Untuk panduan transliterasi, penulis menggunakan buku "Pedoman Transliterasi Huruf Arab ke Huruf Rumi" terbitan Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur cetakan tahun 1992.

### **1.8.2 Kerangka Teoritikal Kajian**

Dalam kajian ini, penulis telah memilih teori *nazm* al-Jurjaniy sebagai asas kerangka teoritikal kajian di samping beberapa teori yang lain. Justifikasi penggunaan teori ini berlandaskan kepada asas-asas berikut:

1. Sarjana-sarjana bahasa Arab silam dan moden seperti al-Zamakhshariy (m 538H), Abu Hayyan al-Andalusiy (m 745H) al-Alusiyy (m 1270H) dan Ibn 'Asyur (m 1390H) yang merupakan perintis kepada perkembangan bahasa Arab telah mengaplikasikan teori *nazm* al-Jurjaniy dalam tafsir mereka.

2. Dalam kajian perpustakaan yang dijalankan oleh penulis, teori *nazm* al-Jurjaniy turut digunakan oleh beberapa orang pengkaji tempatan lain sebagai asas kerangka teoritikal kajian mereka.

3. Teori *nazm* al-Jurjaniy dijadikan asas perbahasan dan perbincangan semantik Arab atau lebih khususnya ilmu *ma'ani* dalam kalangan sarjana bahasa Arab moden seperti Ahmad Matlub (1981), Muhammad Abu Musa (1996), Fadl Hasan 'Abbas (1997), Fadil Salih al-Samarra'iy (2003), Salah 'Abd al-Fattah al-Khalidiy (2008) dan 'Abd al-Fattah Lasyin (2009).

#### **1.8.2.1 Teori *Nazm* al-Jurjaniy**

Kajian berkaitan aspek *ta'rif* dan *tankir* dalam bahasa Arab didasarkan kepada asas teori yang kukuh iaitu teori *nazm* (النظم) cetusan idea dan pemikiran tokoh linguistik bahasa Arab 'Abd al-Qahir al-Jurjaniy (m 471H). Di samping itu teori ilmu *ma'ani* oleh 'Abd al-Fattah Lasyin (2009) dan teori ilmu nahu oleh 'Abbas Hasan (1974) turut menjadi sandaran dalam kajian ini.

'Abd al-Qahir al-Jurjaniy (2007:57) telah mengemukakan beberapa definisi mengenai istilah *nazm* dengan menyatakan:

*“Sebagaimana diketahui bahawa tidak dapat dikatakan nazm kecuali perkaitan sesama perkataan dan menjadikan sebahagian daripada perkataan itu sebagai perantara kepada yang lainnya”.*

Berdasarkan kepada definisi di atas, teori *nazm* mengandaikan hubungan erat antara satu kata dengan yang lain dalam suatu susunan perkataan dalam ayat. Sesuatu perkataan tidak akan bermakna ketika perkataan tersebut bersendirian dan tidak berkait dengan perkataan yang lain. Namun, sesuatu perkataan akan bermakna bila sudah berhubungan

dengan perkataan yang lain. Sifat dinamik hubungan antara perkataan dalam ayat menyebabkan terdapatnya perbezaan makna. Makna tersebut akan terserlah sesuai dengan susunan dan kedudukan kata. Contohnya setiap komposisi ayat berikut: زَيْدٌ (Zayd bertolak), زَيْدٌ يَنْطَلِقُ (Zayd sedang bertolak), يَنْطَلِقُ زَيْدٌ (Zayd sedang bertolak), مَنْطَلِقُ زَيْدٌ (Orang yang bertolak ialah Zayd), زَيْدُ الْمَنْطَلِقِ (Zaydlah orang yang bertolak), الْمَنْطَلِقُ زَيْدٌ (Orang yang bertolak ialah Zayd) memiliki ciri khas dan peranan yang tersendiri serta memiliki makna yang berbeza dan berlainan.

Konsep perkaitan (التعليق) yang disebut oleh ‘Abd al-Qahir al-Jurjaniy merupakan idea utama dalam nahu Arab. Hal ini adalah kerana konsep perkaitan ditentukan melalui indikator-indikator makna komponen dalam konteks ayat dan ia memperincikan hubungan dalam bentuk yang lebih sempurna, baik dan lebih bermanfaat dalam usaha mengagungkan bahasa dengan makna fungsi nahuan. Konsep ini diperincikan di bawah dua topik iaitu hubungan sintagmatik (العلاقات السِّيَاقِيَّة) iaitu indikator makna dan indikator lafaz (Tammam Hassan, 1979:189).

Dalam kitab Dala’il al-I’jaz, al-Jurjaniy (2007:127) juga menyatakan bahawa *nazm* ialah menepati makna nahu, dengan katanya:

*“Ketahuilah bahawa tidak dapat dikatakan nazm kecuali kamu meletakkan pertuturan kamu berdasarkan kepada situasi yang dikehendaki oleh ilmu nahu, kamu patuh pada disiplin ilmu nahu dan prinsip-prinsipnya, kamu memahami pendekatan yang telah kamu susuli dan terapkan sehingga kamu tidak menyeleweng daripadanya, kamu memelihara garis panduan yang telah kamu lakarkan, jangan sampai menyalahi sedikit pun daripadanya ”.*

Dalam tempat yang lain, beliau (2007:415) juga berkata:



“*Nazm* sebagaimana yang kami jelaskan ialah kepatuhan pada makna nahu, hukumnya, perbezaannya, bentuknya dan kepatuhan kepada peraturan dan dasarnya”.

Bagi teori *nazm* al-Jurjaniy, tatabahasa dan logik merupakan dua syarat penting dalam penentuan posisi perkataan. Syarat tatabahasa yang dimaksudkan oleh al-Jurjaniy ialah kesesuaian dan kepatuhan perkataan pada hukum-hukum tatabahasa. Ini menunjukkan bahawa tatabahasa memainkan peranan yang amat penting dalam melahirkan makna. Aspek tatabahasa ini melibatkan fungsi *i'rab*. Peranan *i'rab* ialah mengatur keselarasan dan keserasian pertautan antara subjek dan predikat, kata kerja dan objek. Oleh itu, hubungan yang harmoni antara elemen-elemen perkataan disebut sebagai makna nahu (معاني النحو) oleh al-Jurjaniy.

Makna nahu yang dimaksudkan oleh ‘Abd al-Qahir al-Jurjaniy bukan merupakan kaedah nahu yang berperanan untuk memelihara kesahan kaedah. Seandainya *nazm* itu berada dalam lingkungan makna sintaksis (الدلالة التركيبية) maka sudah semestinya si Badwi yang belum pernah mendengar tentang nahu dan tidak mengerti tentang subjek dan predikat, tidak akan menghasilkan *nazm*. Namun pada hakikatnya adalah tidak seperti itu. Oleh hal yang demikian, aspek yang seharusnya dijadikan pegangan ialah pengetahuan tentang makna istilah, bukannya pengetahuan tentang istilah-istilah tersebut. Justeru, seandainya si Badwi mengerti perbezaan antara ungkapan جَاءَنِي زَيْدٌ (Zayd datang kepada saya dalam keadaan berkenderaan) dan ungkapan جَاءَنِي زَيْدٌ الرَّكَّابُ (Zayd yang berkenderaan datang kepada saya) maka tidak akan menjadi persoalan jika dia tidak mengetahui bahawa رَاكِبًا adalah *hal* dan الرَّكَّابُ adalah sifat bagi Zayd menurut perspektif ahli nahu. Demikian juga dengan ungkapan زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ (Zayd bertolak). Apabila beliau sudah mengetahui bahawa Zayd adalah subjek cerita, sementara مُنْطَلِقٌ adalah cerita, maka tidak akan menjadi persoalan jika dia tidak

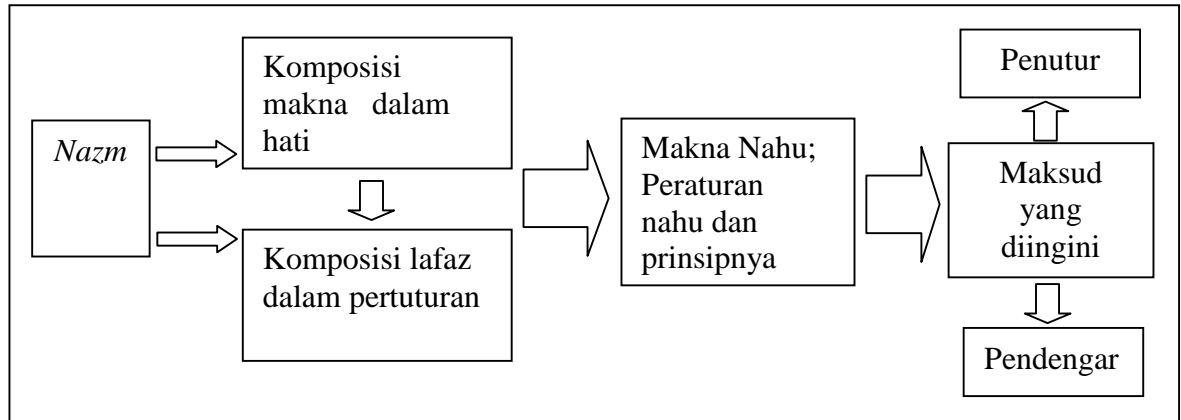
mengetahui bahawa Zayd *mubtada* sedangkan مُنْطَلَقٌ adalah *khabarkanya* (lihat ‘Abd al-Qahir al-Jurjaniy, 2007:391-392).

Menurut Tammam Hassan (1979:187) *nazm* dari perspektif al-Jurjaniy merupakan susunan makna tatabahasa dalam minda penutur, bukannya struktur perkataan dalam bentuk ayat. Dengan kata lain susunan perkataan dalam pertuturan hanya terhasil daripada susunan makna dalam hati yang merupakan *nazm*. Justeru, *nazm* ialah susunan ujaran dan apabila kita menyebutnya maka kita sebenarnya telah membentuk sepenuhnya agar ia selari dengan maksud yang kita ingin nyatakan (Fadl Hassan ‘Abbas, 1997:87).

Sehubungan dengan itu, *nazm* perlu terdiri daripada dua perkara iaitu makna yang ingin kita bicarakan tentangnya, dan lafaz yang kita ujarakan mengenai makna tersebut. Oleh itu, apabila makna yang ingin diolah oleh kita berbeza, maka lafaznya juga turut berbeza walaupun bahannya adalah sama. Justeru, wujudnya bentuk ujaran dan makna yang diolah dengan menggunakan pelbagai bentuk ujaran. Contohnya ayat إِمَّا الْمُتَنَبِّيُّ شَاعِرٌ (Sesungguhnya al-Mutanabbi ialah seorang penyair). Apabila makna ayat ini berubah, maka bentuk ujarannya turut berubah walaupun menggunakan bahan yang sama. Ayat tersebut akan berubah bentuk ujarannya kepada إِمَّا الشَّاعِرُ الْمُتَنَبِّيُّ (Sesungguhnya penyair hanyalah al-Mutanabbi) seandainya ia membawa maksud al-Mutanabbi lebih layak bergelar penyair berbanding Abu Tammam dan Ibn al-Rumi (Ibid:85-86).

Berdasarkan kepada huraian di atas, jelas kepada kita bahawa teori *nazm* mementingkan makna nahu dari satu aspek, dan susunan atau komposisi lafaz dalam pertuturan berdasarkan kepada susunan makna di dalam hati. Hal ini bertepatan dengan pernyataan Fadl ‘Abbas Hasan yang menyebut bahawa kita menyusun makna yang ingin kita

bicarakannya kemudian kita susun lafaz yang ingin kita ujar. Proses penghasilan ujaran berasaskan teori *nazm* boleh digambarkan menerusi rajah berikut:



**Rajah 1.1: Proses Penghasilan Ujaran Berasaskan Teori *Nazm***

Berhubung permasalahan bahasa, sarjana nahu Arab telah memberi perhatian yang serius terhadap isu-isu bahasa dalam hasil karya mereka. Sebagai contoh, al-Suyutyi (1998:1,185) telah menyebut bahawa majoriti hukum nahu terbina dengan *ta'rif* dan *tankir*. Dalam bab-bab tertentu, ahli nahu membincangkan kedua-dua isu ini selepas mengulas tentang *i'rab* dan *bina*'. Ramai individu yang telah mendefinisikannya dan tiada satu pun yang mengemukakan definisi yang tepat. Oleh kerana pentingnya fenomena ini 'Abd al-Qahir al-Jurjaniy telah membahaskannya dengan terperinci dalam bukunya walaupun ia dibicarakan secara bertaburan. Beliau telah membezakan antara *ta'rif* dan *tankir* apabila ia berada dalam ayat. Menurut al-Jurjaniy ukuran ketinggian makna balaghah perkataan yang berstatus *ta'rif* menerusi partikel *al* ialah bergantung kepada sejauhmana kesan yang menapak dalam jiwa iaitu apa yang digambarkannya dalam lintasan hati penerima ujaran. Menerusi teori *nazm*, beliau mengingatkan kita tentang perbezaan makna berdasarkan pendepanan dan pengakhiran pola *ta'rif* menerusi partikel *al*. Selain itu, ia juga mengetengahkan bukti yang jelas tentang perbezaan makna hasil dari pembentukan ayat namaan yang terdiri daripada subjek yang berstatus

*ta'rif* dan predikat yang turut berstatus *ta'rif* (Talib Muhammad Isma'il al-Zawba'iy, 1997:166).

Kesimpulannya, antara fakta utama berkaitan teori *nazm* ialah:

- a) *Nazm* bermaksud menepati makna nahu. Maksud makna tersebut ialah kata kerja perlu bergandingan dengan pelaku yang tidak mendahuluinya kecuali jika menjurus kepada faedah atau membawa kepada makna. Setiap subjek perlu bergandingan dengan predikat. Apabila predikat mendahului subjek maka di situ terselindung kehalusan balaghah tertentu. Dua partikel atau dua kata kerja tidak akan bersatu kerana kedua-duanya tidak membawa kepada makna.
- b) *Nazm* bermaksud susunan lafaz pada pertuturan yang bersandarkan kepada susunan makna dalam hati, ia memelihara perkara zahir dan imej serta menghubungkannya dengan perkara yang tersembunyi dalam hati.
- c) Teori ini telah mewujudkan hubungan antara lafaz dan makna dan menghubungkan antara kedua-duanya secara konsisten dan tetap.
- d) Teori ini berfokus pada perspektif diri dan kerohanian serta menghubungkannya dengan aspek pemikiran dan mental.

Setelah al-Jurjaniy, al-Zamakhshariy (m 538H) muncul untuk menyambung legasi teori *nazm* yang ditinggalkan oleh al-Jurjaniy. al-Zamakhshariy telah menguasai sepenuhnya teori yang digarap oleh al-Jurjaniy dalam dua buah buku karangannya iaitu *Dala'il al-I'jaz* dan *Asrar al-Balaghah*. Segala teori 'Abd al-Qahir al-Jurjaniy telah diaplikasikan secara total oleh al-Zamakhshariy dalam tafsirnya al-Kasysyaf dengan cermat dan teliti serta bersungguh-sungguh. Tafsir al-Kasysyaf merupakan peringkat pemantapan terakhir dalam kajian balaghah. Ia menjadi penyambung kepada usaha-usaha yang di jalankan oleh 'Abd al-Qahir al-Jurjaniy.

Menurut Sarjana bahasa Arab, al-Zamakhshariy adalah seorang tokoh yang sangat mementingkan kajian *nazm*. Dalam hal ini, beliau (1998:4,81) berkata:

*“Nazm...adalah induk kemukjizatan al-Quran dan pedoman bagi menghadapi cabaran. Memelihara nazm merupakan perkara terpenting yang wajib dilakukan oleh mufasssir”.*

Dalam proses pemantapan dan penerapan teori *nazm*, al-Zamakhshariy telah menambah beberapa persoalan penting dalam kajian ilmu *ma‘ani* yang belum pernah disentuh oleh ‘Abd al-Qahir al-Jurjaniy. Antaranya ialah isu pendepanan dan pengakhiran, *ta‘rif* dan *tankir*, penambatan (التَّعْيِيد) kata kerja dengan partikel syarat, pengkhususan (القَصْر), makna *majaziy* dan sebagainya.

Mengenai persoalan *ta‘rif* dan *tankir*, al-Zamakhshariy menegaskan bahawa sokongan konteks ayat diperlukan untuk menyerlahkan maksud *ta‘rif*. Hal ini memberi erti bahawa hanya konteks ayat sahaja dapat membongkar makna partikel *al*. Tambahan pula, makna partikel *al* generik yang membawa maksud menyeluruh menunjukkan kepada setiap jenis. Dengan erti kata lain partikel *al* ini layak digantikan oleh lafaz كُلُّ (Talib Muhammad Isma‘il al-Zawba‘iy, 1997:163).

Teori *nazm* ini juga turut dipraktikkan oleh al-Alusiyy dalam tafsirnya *Ruh al-Ma‘ani* dan Ibn ‘Asyur dalam tafsirnya *al-Tahrir wa al-Tanwir*. Di samping itu, teori *nazm* al-Jurjaniy ini telah mendapat perhatian serius dalam kalangan sarjana-sarjana Arab moden. Mereka telah menghurai, berbincang dan membuat perbandingan dengan teori makna yang dikemukakan oleh sarjana Barat. Antara sarjana-sarjana tersebut ialah Kamal Abu Deeb (1979), Fadl Hasan ‘Abbas (1997), Ahmad Matlub (1981), Fadil Salih al-Samarra‘iy (2003) dan ‘Abd al-Fattah Lasyin (2009).

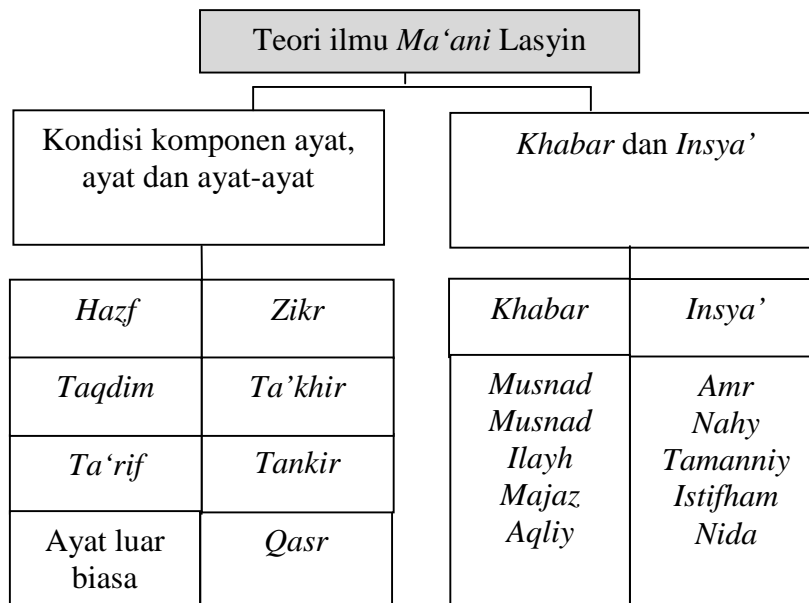
### 1.8.2.2 Teori Ilmu Ma‘ani Lasyin

Teori kedua yang digunapakai dalam kajian ini ialah teori ilmu *ma‘ani*. Teori ilmu *ma‘ani* telah dikupas secara terperinci dan khusus oleh sarjana-sarjana moden seperti, al-Maraghiy (t.t), al-Jundiy (t.t), ‘Abd al-‘Aziz Atiq (1985) Abu Zayd (1988), Basyuniy (t.t), al-Zawba‘iy (1997), Fadl Hasan ‘Abbas (1997), Muhammad Abu Musa (1996), al-Hasyimiy (1999), Fahd Khalil Zayid (2007) dan Lasyin (2009). Dalam kajian ini, penulis memilih teori ‘Abd al-Fattah Lasyin (2009) berhubung ilmu *ma‘ani* sebagai dasar dalam pembinaan kerangka konseptual. Hal ini kerana teori ilmu *ma‘ani* yang dikemukakan oleh Lasyin adalah lengkap dan bersifat menyeluruh. Beliau turut memberi penekanan kepada aspek *i‘jaz* al-Qur’an yang merupakan tunggak kepada kajian balaghah al-Qur’an untuk menonjolkan aspek kehalusan makna dan ketelitian maksud yang dikehendaki. Lantaran itu kesemua contoh yang dikemukakan oleh Lasyin melibatkan contoh daripada ayat al-Qur’an.

Menurut Lasyin pemahaman dan penguasaan total terhadap ilmu *ma‘ani* merupakan asas kepada pemahaman al-Qur’an yang tepat. Beliau telah menghabiskan sebahagian besar masa beliau dengan membuat penyelidikan, pemerhatian dan penelitian terhadap banyak contoh yang dipetik daripada sumber al-Qur’an, al-hadith, puisi dan prosa Arab. Persoalan utama yang dibincangkan oleh beliau ialah unsur keindahan dan ketinggian nilai balaghah sesuatu ayat.

Beliau berpendapat bahawa keindahan *nazm* al-Qur’an yang berdasarkan kepada pemilihan perkataan yang sesuai dan susunannya yang sempurna dengan formasinya yang mengkagumkan selaras dengan kaedah dan susunan tatabahasa Arab boleh dicungkil melalui kajian terhadap ilmu *ma‘ani*. Oleh itu beliau telah mengemukakan definisi yang sama dengan definisi yang telah diberikan oleh al-Qazwiniy berhubung

ilmu *ma'ani*. Teori ilmu *ma'ani* oleh Lasyin diilustrasikan seperti dalam gambarajah berikut:



**Rajah 1.2 : Teori Ilmu Ma'ani Lasyin**

### 1.8.2.3 Teori Nahu 'Abbas Hasan

Teori nahu 'Abbas Hasan merupakan teori ketiga yang menjadi sandaran kajian ini. 'Abbas Hasan merupakan salah seorang sarjana bahasa Arab moden dalam bidang disiplin ilmu nahu. Beliau telah menghasilkan banyak karya yang bermutu tinggi khususnya berkaitan ilmu nahu. al-Nahw al-Wafi merupakan buku karangan beliau yang paling menonjol. Hakikatnya, pemikiran nahu 'Abbas Hasan dalam buku al-Nahw al-Wafi adalah merupakan peringkat aplikasi. Dalam buku tersebut, beliau cuba mempraktikkan segala teori yang dikemukakan dalam penulisannya yang berasingan. Selepas itu beliau telah menghimpun semua teorinya ke dalam sebuah buku yang bernama "al-Lughat wa al-Nahw Bayn al-Qadim wa al-Hadith". Bertunjangkan kepada pendekatan mudah, beliau telah menyusun isi bukunya dengan teratur, menarik dan mantap.

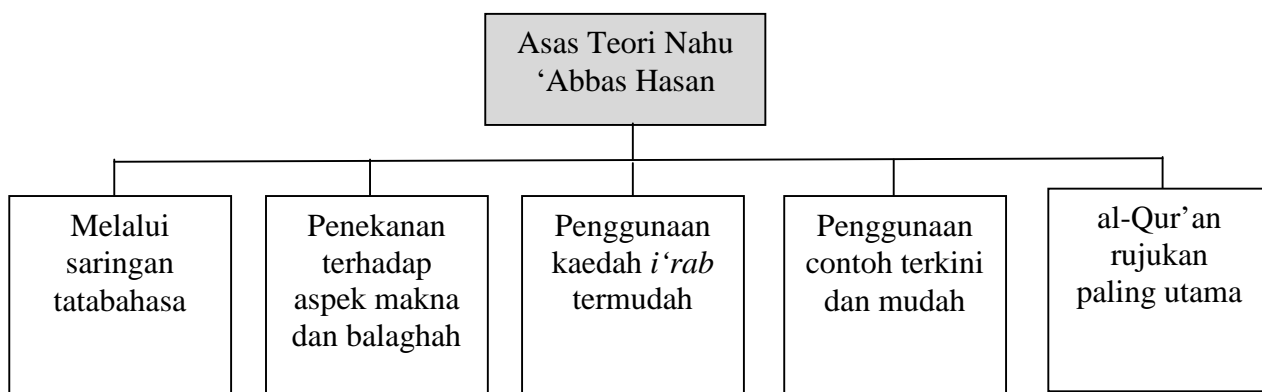
‘Abbas Hasan mengambil pendirian sederhana dalam perbahasannya berkaitan ilmu nahu. Oleh itu, beliau dianggap sebagai seorang tokoh nahu konservatif dan pada masa yang sama juga adalah seorang yang reformis. Bagi konteks pertama, beliau amat komited dengan warisan nahu dan usaha beliau hanya bermula setakat apa yang telah ditinggalkan oleh ahli nahu yang terkemudian. Manakala dari sudut seorang reformis, beliau cuba untuk mengemukakan bentuk nahu kontemporari yang bebas daripada keterangan yang kompleks dan sukar tanpa menjejaskan intipati atau teras nahu dan bahasa. Beliau tidak membentangkan permasalahan nahu kecuali setelah menjalankan saringan dengan memilih pandangan yang paling mudah dan sesuai serta paling hampir dengan zaman kita. Pemilihan kaedah *i‘rab* yang termudah di sebalik perselisihan yang wujud dalam kalangan ahli nahu juga menjadi sandaran teorinya.

Antara asas yang diguna pakai oleh ‘Abbas Hasan dalam teori nahunya ialah menjalankan saringan tatabahasa bagi mengelak daripada berlaku kesamaran. Di samping itu pemikiran nahu beliau turut dipengaruhi oleh aspek makna. Dalam hal ini, beliau mengemukakan pandangan dan teorinya berdasarkan kepada kondisi atau niat si penutur. Lafaz yang mengandungi makna yang mendalam dan perbezaan balaghah turut menjadi sandaran teorinya. Oleh itu beliau cenderung kepada sesuatu yang memerlukan kepada kejelasan makna.

Antara permasalahan yang digarap olehnya bertunjangkan kepada asas makna ialah isu penampilan *‘atf bayan* secara *tankir*. Dalam isu ini beliau bersependapat dengan Ibn Malik iaitu membolehkan penampilan *‘atf bayan* secara *tankir*. Pandangan ini menyalahi pandangan sebahagian ahli nahu dengan alasan bahawa objektif penggunaan *‘atf bayan* adalah untuk penjelasan dan penerangan. Namun ‘Abbas Hasan (1974: 3, 545) berpendapat bahawa *nakirah* berfungsi untuk mengkhususkan kata inti (المتبوع), dan *takhsis* ialah sejenis penjelasan dan penerangan.



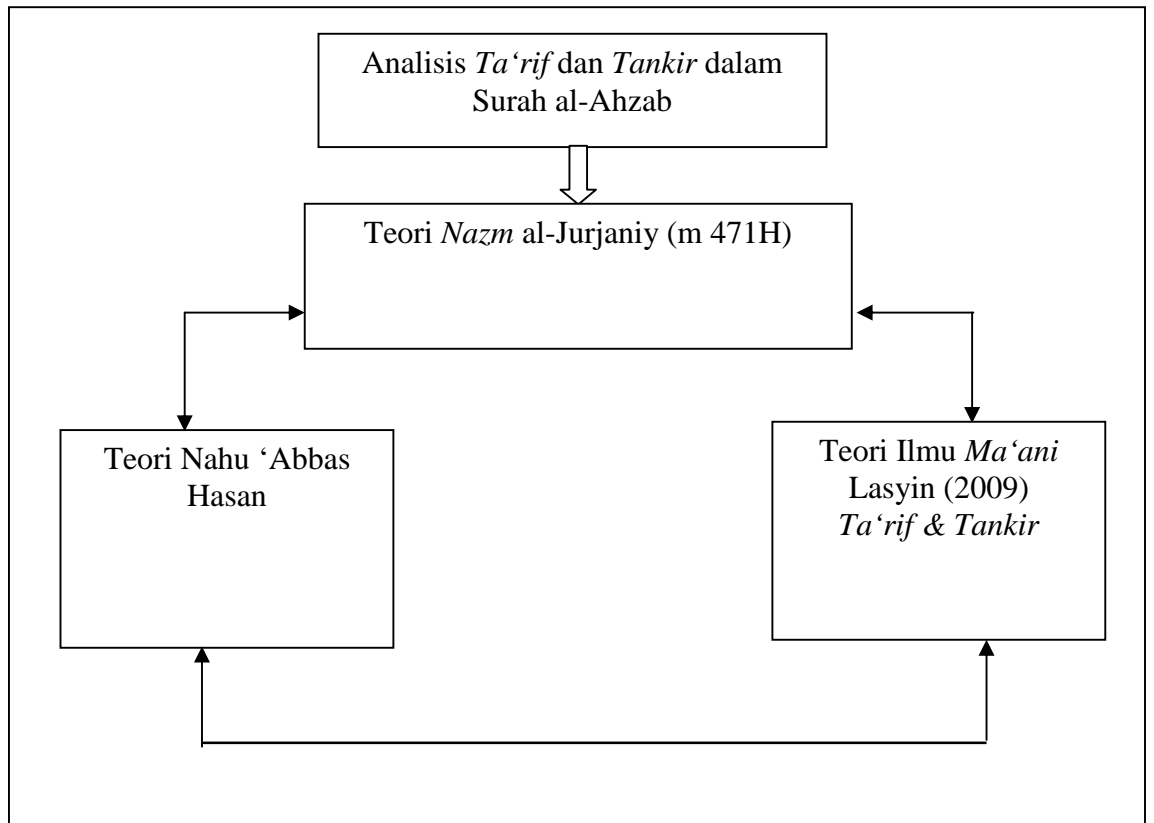
Tuntasnya, pemilihan teori nahu ‘Abbas Hasan sebagai teori sokongan dalam kajian ini ialah berdasarkan kepada justikasi bahawa teori tersebut memberi penekanan kepada aspek makna dalam aplikasi nahunya. Teori nahu ‘Abbas Hasan juga menggunakan pendekatan sederhana dengan mengetengahkan idea yang segar dan contoh yang hampir dengan situasi terkini serta mudah untuk difahami dan dikuasai. Di samping itu teori ini turut menggunakan al-Qur’an sebagai landasan rujukan yang paling suci dan utama dalam menghasilkan kaedah-kaedah tatabahasa yang tepat dan fleksibel. Asas teori nahu ‘Abbas Hasan boleh digambarkan menerusi rajah berikut:



**Rajah 1.3 : Asas Teori Nahu ‘Abbas Hasan**

### 1.8.3 Kerangka Konseptual Kajian

Berpandukan kerangka teoritikal kajian yang dihuraikan, penulis membangunkan satu kerangka konseptual kajian. Ia merupakan gabungan teori *nazm* al-Jurjaniy, teori ilmu *ma‘ani* Lasyin dan teori nahu ‘Abbas Hasan. Teori-teori ini dijadikan landasan utama untuk membincangkan fenomena *ta‘rif* dan *tankir* dalam al-Qur’an. Kesemua teori ini didasari oleh konsep pertautan makna dan perkataan, kepatuhan makna nahu serta dikaitkan dengan faktor konteks ayat. Kerangka konseptual kajian boleh diilustrasikan seperti dalam rajah berikut:



**Rajah 1.4 : Kerangka Konseptual Kajian**

## 1. 9 Rangka Kajian

Kajian ini mengandungi 4 bab iaitu bermula dengan bab pengenalan, *ta'rif* dan *tankir* dari aspek ilmu nahu dan ilmu *ma'ani*, analisis *ta'rif* dan *tankir* dalam surah al-Ahzab dan akhirnya bab kesimpulan.

### Bab Pertama: Pengenalan

Penulis menjelaskan latar belakang kajian penulisan tesis dalam bab ini. Ia merangkumi permasalahan kajian, objektif kajian, persoalan kajian, kepentingan kajian, batasan kajian, bidang kajian, tinjauan kajian berkaitan, metodologi kajian, rangka kajian, definisi tajuk dan diakhiri dengan penutup.

## **Bab Dua: *Ta'rif* Dan *Tankir* Dari Aspek Ilmu Nahu dan Ilmu Ma'ani**

Dalam bab ini, penulis akan memulakan dengan kupasan berhubung *ta'rif* dan *tankir* dari aspek ilmu nahu yang meliputi definisi *ma'rifah* dan *ta'rif* serta *nakirah* dan *tankir*, *ta'rif* menerusi partikel *al* dan *ta'rif* dan *tankir* dalam struktur ayat. Seterusnya penulis akan membincangkan *ta'rif* dan *tankir* dari aspek ilmu *ma'ani* pula dengan mengemukakan terlebih dahulu bentuk-bentuk penampilan aspek *ta'rif* dan *tankir* serta kemunculan perkataan yang sama dalam keadaan *tankir* dan *ta'rif*. Huraian dan perbincangan berkaitan aspek *ta'rif* dan *tankir* dari perspektif ilmu *ma'ani* menjadi fokus perbincangan utama dalam bab ini, iaitu dengan menghimpunkan fungsi-fungsi bagi setiap kategori.

## **Bab Tiga: Analisis Fungsi *Ta'rif* dan *Tankir* Dalam Surah al-Ahzab**

Bab ini merupakan intipati kajian, penulis akan menganalisis aspek *ta'rif* dan *tankir* yang melibatkan ayat-ayat al-Qur'an daripada surah al-Ahzab secara terperinci. Pada permulaan bab ini, penulis membicarakan mengenai latar belakang dan intisari kandungan surah al-Ahzab. Seterusnya, penulis cuba menetengahkan aspek *ta'rif* dan *tankir* dalam surah ini. Sehubungan dengan itu, penulis akan mengulas tentang perkataan yang tampil secara *ta'rif* dan *tankir* dengan mengupas dari aspek nahu dan menghuraikan makna serta justifikasi-justifikasi atau faktor-faktor penggunaannya dan seterusnya diakhiri dengan penutup.

## **Bab Empat: Kesimpulan**

Bab ini merupakan bab terakhir daripada kajian ini. Dalam bab ini penulis akan membuat kesimpulan serta rumusan dapatan kajian dan seterusnya mengemukakan cadangan-cadangan dalam usaha mempertingkatkan tahap kefahaman dan penghayatan

bahasa Arab amnya dan isi kandungan al-Qur'an khususnya. Untuk mencapai tujuan ini, penulis akan mencadangkan beberapa perkara relevan kepada pihak-pihak yang terlibat dalam memartabatkan bahasa Arab dan para pencinta bahasa Arab agar memandang serius terhadap aspek *ta'rif* dan *tankir* bermula dari peringkat sekolah menengah lagi. Kajian ini seterusnya diakhiri dengan penutup.

## 1.10 Definisi Tajuk

### 1.10.1 *Ta'rif*

Perkataan *ta'rif* (تَعْرِيف) ialah kata dasar (مصدر) daripada kata kerja عَرَّفَ dan merupakan derivasi daripada lafaz مَعْرِفَة. Kata nama *ma'rifah* diistilahkan sebagai kata nama khas dalam bahasa Melayu dan definiteness dalam bahasa Inggeris. Kata nama *ma'rifah* ialah kata nama yang menunjukkan sesuatu yang khusus dan ia boleh dikategorikan kepada 6 jenis iaitu kata gantinama (الضمير), kata nama khas (العلم), kata nama penunjuk (اِسْمٌ بالإشارة), kata nama relatif (اِسْمُ المَوْصُول), kata nama *ma'rifah* menerusi partikel *al* (المعرفة) dan kata nama *ma'rifah* menerusi *idafah* (المضافة إلى المعرفة) (Mahmud Sulayman Yaqut, 2009:117). Kata nama *ma'rifah* adalah lebih khusus daripada kata nama *nakirah*. Sehubungan itu, makna yang dimaksudkan adalah lebih sempurna setiap kali ia menjadi semakin spesifik. Hal ini kerana, makna kata nama *ma'rifah* mempunyai andaian yang lebih sedikit jika dibandingkan dengan maksud umum yang dibawa oleh kata nama *nakirah* (Rukn al-Din Muhammad Al-Jurjaniy, 2002:38).

Dalam kajian ini, istilah *ta'rif* merujuk kepada proses yang melibatkan penukaran identiti kata nama *nakirah* kepada kata nama *ma'rifah* dengan penambahan partikel *al*. Proses ini berlaku pada penyandar (المُسند إليه) dan pesandar (المُسند) dalam struktur ayat bahasa Arab.

### 1.10.2 *Tankir*

Perkataan *tankir* (تَنْكِير) ialah kata dasar (الْمَصْدَر) daripada kata kerja نَكَرَ dan merupakan derivasi daripada lafaz نَكْرَةٌ. Kata nama *nakirah* merupakan padanan kata nama am dalam bahasa Melayu dan indefiniteness dalam bahasa Inggeris. Menurut ‘Abbas Hasan (1974: 1,208-209), kata nama *nakirah* bermaksud setiap kata nama yang menunjukkan sesuatu yang belum ditentukan.

Dalam kajian ini, istilah *tankir* merujuk kepada proses yang melibatkan penukaran identiti kata nama *ma‘rifah* kepada kata nama *nakirah* dengan pengguguran partikel *al*. Proses ini berlaku pada pesandar (المُسْنَد) dan penyandar (المُسْنَد إِلَيْهِ) dalam struktur ayat bahasa Arab.

### 1.10.3 Ilmu *Ma‘ani*

Perkataan *ma‘ani* (مَعَانِي) adalah berasal daripada bahasa Arab. Ia merupakan kata jamak bagi lafaz مَعْنَى yang juga dipinjam ke dalam bahasa Melayu dengan maksud yang sama, iaitu makna. Cuma dalam bahasa Melayu kita tidak membunyikan vokal panjang yang terdapat dalam sebutan asalnya. Oleh itu *ma‘ani* boleh ditakrifkan secara literal sebagai ilmu yang membincangkan makna sesuatu ayat (Mohd Zaki Abd Rahman & Che Radiah Mezah, 2013:4).

Menurut al-Qazwiniy (2003:23) ilmu *ma‘ani* ialah ilmu yang membincangkan kondisi lafaz bahasa Arab yang sesuai dengan tuntutan situasi. Munif Zariruddin (2004:118) merumuskan ilmu *ma‘ani* digunakan untuk menyelidiki susunan perkataan dalam penyampaian makna dan hubungannya dengan unsur-unsur yang mengindahkan lagi penyampaian tersebut dengan tujuan mengelakkan kesilapan di antara kandungan ayat dengan realiti sebenar.

Sehubungan dengan itu, ilmu *ma'ani* merupakan teras dan prinsip yang berperanan untuk mengetahui cara menyesuaikan percakapan dengan konteks serta selaras dengan tujuan atau objektif tertentu yang wujud dalam minda atau disebut juga sebagai gambaran dari fikiran. Justeru, ia memelihara kita daripada melakukan kesilapan ketika mengujarkan ayat.

### **1.11 Penutup**

Menjadi harapan penulis agar tajuk yang akan dikupas secara terperinci dalam kajian ini akan dapat memberi suatu gambaran yang benar-benar jelas terhadap kepentingan elemen makna dalam aspek *ta'rif* dan *tankir*. Semoga kajian ini mencapai objektif dan matlamatnya agar boleh dimanfaatkan oleh generasi akan datang khususnya dalam bidang pengkajian al-Qur'an dan bahasa Arab.

## BAB DUA

### TA'RIF DAN TANKIR DARI ASPEK ILMU NAHU DAN ILMU

### MA'ANI

#### 2.0 Pendahuluan

Perbahasan mengenai isu *ta'rif* dan *tankir* banyak dimuatkan di dalam buku-buku *nahu* dan *balaghah*. Hal ini kerana penggunaannya amat meluas sekali dalam bahasa Arab. Bab ini akan membincangkan aspek *ta'rif* dan *tankir* mengikut perspektif ilmu nahu dan ilmu *ma'ani*.

Pada peringkat awal, penulis membincangkan *ta'rif* dan *tankir* dari aspek ilmu nahu dengan mengetengahkan definisi *ma'rifah* dan *ta'rif* serta *nakirah* dan *tankir*, *ta'rif* menerusi partikel *al* serta *ta'rif* dan *tankir* dalam struktur ayat bahasa Arab. Kajian ini diteruskan dengan perbahasan *ta'rif* dan *tankir* dari aspek ilmu *ma'ani* dengan menjelaskan secara terperinci bentuk penampilan *ta'rif* dan *tankir*, kemunculan lafaz yang sama dalam keadaan *tankir* dan *ta'rif* dan fungsi *tankir* dan *ta'rif* dari aspek ilmu *ma'ani*.

#### 2.1 Ta'rif Dan Tankir Dari Aspek Ilmu Nahu

Ilmu nahu mempunyai pertalian yang kukuh dan perkaitan yang rapat dengan perbahasan tentang makna. Oleh itu, pemahaman terhadap aspek *ta'rif* dan *tankir* menurut kaca mata ilmu nahu merupakan asas ke arah pemahaman yang tepat terhadap fenomena ini dari aspek ilmu *ma'ani* dan akan memudahkan kita menyingkap rahsia kepelbagaian makna yang tersirat di sebalik penggunaan aspek *ta'rif* dan *tankir* dalam sesuatu ayat.

Dalam konteks ini, kata duo *ma‘rifah* dan *nakirah* merupakan teras terhadap perbahasan istilah duo *ta‘rif* dan *tankir*. Justeru, penjelasan tentang definisi *ma‘rifah* dan *nakirah* perlu diperincikan terlebih dahulu bagi mengelakkan daripada berlaku kekeliruan dan ketidakjelasan dalam memahami konsep *ta‘rif* dan *tankir*. Hal ini kerana proses *ta‘rif* dan *tankir* terbentuk dan berasal dari *ma‘rifah* dan *nakirah* itu sendiri. Sehubungan dengan itu, penulis akan menghuraikan definisi dari aspek bahasa dan istilah.

### 2.1.1. Definisi Ma‘rifah dan Ta‘rif

Perkataan *ma‘rifah* (مَعْرِفَة) ialah kata dasar dari kata kerja tiga huruf tidak berimbuhan عَرَفَ يَعْرِفُ عَرَفَانًا وَعِرْفَانًا وَمَعْرِفَةً (الْفِعْلُ الثَّلَاثِيُّ الْمُجَرَّدُ) yang bererti mengetahui sesuatu melalui salah satu daripada pancaindera lima dan memahaminya dengan cara berfikir dan mengamatinya (al-Bustaniy, 1987: 592) (Uthman bin Khalid et al, 2006:1573).

Al-Raghib menyatakan bahawa الْمَعْرِفَةُ وَالْعِرْفَانُ bermaksud memahami sesuatu dengan cara berfikir dan mengamati tandanya serta ia lebih spesifik dari istilah الْعِلْمُ. Justeru, diujarkan فَلَانٌ يَعْرِفُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ (si fulan mengenali Allah dan rasul-Nya) dan tidak diujarkan فَلَانٌ يَعْلَمُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ (si fulan mengetahui Allah dan rasul-Nya). Perkataan ini adalah transitif kepada satu objek. Dalam konteks ini, apabila manusia mengenali Allah (swt), maka bermaksud mereka mengamati tanda-tanda ciptaan-Nya tanpa mendalami zat-Nya. Selain itu, diujarkan juga اللَّهُ يَعْلَمُ كَذَا (Allah mengetahui sesuatu) dan tidak diujarkan اللَّهُ يَعْرِفُ كَذَا (Allah mengenali sesuatu). Hal ini kerana istilah مَعْرِفَة digunakan untuk ilmu yang terbatas dan hanya boleh dicapai melalui pemikiran manusia (al-Zabidiy, 1974,14:133).

Tuntasnya, berdasarkan kepada makna-makna yang terhasil daripada entri ع ر ف, jelas ia menunjukkan kepada maksud pengetahuan terhadap sesuatu dan memahaminya secara mendalam dan terperinci.



Dalam konteks penetapan definisi istilah *ma'rifah*, ahli nahu yang muncul selepas ahli nahu lampau telah melakukan pelbagai percubaan yang terbaik berhubung perkara ini. Walaupun mereka amat peka dan sedar tentang kesukaran untuk memperolehi definisi yang konkrit dan tepat berkaitan *ma'rifah*.

Pada peringkat awal, Ibn Malik (1977:138) telah mendefinisikan *ma'rifah* sebagai kata nama yang menunjukkan kepada makna tertentu dan mengetengahkan maksud khusus. Namun, selepas itu beliau menyedari bahawa takrifan tersebut kurang tepat, lalu beliau mengakui kesukaran untuk memperolehi definisi yang muktamad bagi istilah tersebut. Ekoran daripada itu, Ibn Malik (2001:1,114) menyatakan bahawa sesiapa yang membicarakan tentang definisi *ma'rifah*, pasti dia tidak berupaya untuk mencapainya tanpa merungkai sebarang kekeliruan berkaitan dengannya.

Dalam konteks ini, Ibn 'Aqil (1987:1,87) berpendapat bahawa jalan terbaik untuk mengemukakan definisi *ma'rifah* ialah dengan menyebut setiap kategorinya secara mendalam dan teliti. Kemudian dinyatakan bahawa selain daripada itu ia dianggap sebagai *nakirah*. Kaedah ini turut diikuti oleh al-Sayutiy dan ia selari dengan pendekatan yang diketengahkan oleh Sibawayh (m180H) dalam al-Kitab dan al-Mubarrid (m 285H) dalam al-Muqtadab.

Di samping itu, Ibn Ya'isy (t.t.:5,85) turut mendefinisikan *ma'rifah* dengan mengatakan bahawa pada asalnya *ma'rifah* ialah kata dasar عَرَفْتُ عَرَفَانًا مَعْرِفَةً dan ia merupakan antara kata dasar yang berstatus kata nama. Maksud perkataan مَعْرِفَةً ialah الشَّيْءُ الْمَعْرُوفُ iaitu perkara yang diketahui. Oleh itu, maksud *ma'rifah* ialah apa yang telah dikhususkan daripada kelompoknya.

al-Rummaniy (1982: 68) merupakan orang pertama yang meletakkan definisi *ma'rifah* secara lengkap dan tepat dengan menyatakan bahawa ia adalah kata nama yang

dikhususkan kepada sesuatu yang selain daripadanya menerusi tanda berbentuk lafaz (عَلَامَةٌ لَفْظِيَّةٌ). Tanda berbentuk lafaz terbahagi kepada dua iaitu tanda konkrit (عَلَامَةٌ مُقَدَّرَةٌ) dan tanda abstrak (عَلَامَةٌ مُقَدَّرَةٌ). Tanda konkrit ialah partikel *al* manakala tanda abstrak dikategorikan kepada empat iaitu kata nama khas, kata ganti nama, kata nama penunjuk dan kata nama relatif.

Kesimpulannya, berdasarkan kepada ulasan berkaitan definisi *ma'rifah*, penulis berpendapat bahawa istilah ini menekankan elemen ketentuan dan spesifikasi. Ia adalah bertepatan dengan konsep yang diwar-warkan iaitu “kata nama *ma'rifah* adalah bersifat menyeluruh secara semulajadi dan bersifat juzuk dari segi penggunaan”. Contohnya lafaz أَنَا terhasil untuk membawa maksud penutur yang bercakap mewakili dirinya. Namun, lafaz tersebut boleh digunapakai oleh setiap penutur. Justeru, ia bersifat juzuk dan menjadi khusus apabila ia digunakan pada makna yang khusus.

Dalam konteks ini juga, dapat difahami bahawa definisi yang dikemukakan oleh ahli nahu berkaitan istilah *ma'rifah* adalah merujuk kepada jenis kata yang ditentukan. Dengan erti kata lain mereka mengungkapkan makna yang diketengahkan oleh kata nama *ma'rifah* tanpa melihat kepada pola-pola ayat yang menghasilkan makna tersebut.

Selanjutnya apabila diteliti perkataan *ta'rif* (تَعْرِيفٌ), ia merupakan kata dasar bagi kata kerja tiga huruf berimbuhan (الثَّلَاثِيّ الْمَزِيد) عَرَّفَ يُعَرِّفُ تَعْرِيفٌ dan berasal dari kata akar عَرَفَ. Dari sudut bahasa, kata kerja lampau عَرَّفَ menggunakan pola فَعَّلَ yang dibentuk dengan pengulangan huruf tengah, iaitu dengan menambah satu morfem gandaan (الْمُؤَرِّفُ الْمُضَعَّفُ). Pola فَعَّلَ telah mengubah status kata kerja عَرَّفَ daripada sifat ekatransitif yang hanya berpada dengan satu objek kepada dwitransitif yang memerlukan kepada dua objek serentak. Kata kerja عَرَّفَ mempunyai pelbagai makna mengikut konteks dan gandingannya dengan perkataan lain. Menurut Ibrahim Mustafa

et al (1961:2,601) عَرَفَ الْحُجَّاجُ bermaksud para haji berwuquf di padang Arafah. Sementara itu, jika perkataan ini digandingkan dengan perkataan الضَّالَّة (barang yang hilang), maka ia membawa maksud mencari dan menyelidik. Dalam bahasa Arab, ujaran عَرَفَهُ الْأَمْرَ bermaksud memaklumkan berita kepada seseorang dan ujaran عَرَفَهُ بَيْتَهُ pula bererti memberitahunya tentang lokasi rumahnya. Sementara itu, jika disebut عَرَفَهُ بِهِ bererti memperkenalkannya. Ibn Durayd (2005:2,86) turut menyatakan bahawa perkataan عَرَفْتُ الدَّارَ bermaksud “saya menghiasi rumah dan meletakkan bau wangi”.

Menurut Sibawayh, kata kerja عَرَفْتُ dalam ujaran عَرَفْتُهُ زَيْدًا telah ditransitifkan kepada dua objek. Namun, apabila disebut عَرَفْتُهُ بِزَيْدٍ, maka kita ingin memperkenalkannya dengan gelaran Zayd dan kita menerangkannya dengan gelaran tersebut, iaitu kita menamakannya dengan gelaran Zayd (Ibn Manzur, t.t: 9,236).

al-Jawhariy (1984: 4,1402) pula menyatakan bahawa perkataan التَّعْرِيفُ bermaksud pemberitahuan serta membawa erti berwangi-wangian. Seorang penyair pernah berbicara dengan seorang lelaki serta memujinya dengan katanya, عَرَفْتُ كَاتِبَ عَرَفْتُهُ اللِّطَائِمُ yang bermaksud “Kamu berbau wangi umpama gaun yang diharumkan oleh bekas-bekas kasturi”.

Dari segi istilah, *ta'rif* ialah pengubahan identiti kata nama *nakirah* kepada *ma'rifah* menerusi sisipan partikel *al* (George Mitri Abd al-Masih & Hani George Tabiri, 1990: 151). Proses perubahan status ini melibatkan konstituen penyandar (المُسْنَدُ إِلَيْهِ) dan pesandar (المُسْنَدُ) dalam struktur ayat bahasa Arab.

Menurut Karim Husayn Nasih al-Khalidiy (2006:191) *ta'rif* dan *tankir* dalam ilmu nahu adalah petunjuk yang membantu untuk mengenali hukum-hukum nahu, menentukan posisinya dalam ayat dan tanda *i'rab*nya dalam usaha untuk mengetahui maknanya.

Berdasarkan penerangan di atas, penulis dapat simpulkan bahawa penggunaan istilah *ta'rif* dalam ilmu nahu melibatkan proses perubahan identiti kata nama *nakirah* kepada *ma'rifah* bagi memenuhi tuntutan posisi dan fungsi nahuan dalam struktur ayat. Dengan kata lain, *ta'rif* hanya diistilahkan pada kata nama *ma'rifah* yang tersusun bersama perkataan lain dalam ayat nyata (لتركيب الإسنادي) yang bertujuan untuk menyalurkan informasi kepada penerima ujaran.

### 2.1.2. Definisi *Nakirah* dan *Tankir*

Dari perspektif bahasa, perkataan *nakirah* (نَكْرَة) dalam kebanyakan kamus Arab pada asalnya menunjukkan makna kesamaran, ketidakpastian dan perubahan kepada perkara yang tidak diketahui. Menurut Ibn Manzur (t.t: 6,4539), perkataan نَكْرَة bermaksud penafian terhadap sesuatu perkara dan ia merupakan padanan bagi perkataan مَعْرِفَة. Sementara itu, al-Fayruz Abadi (2005: 487) menyatakan نَكَرَ فُلَانٌ وَأَنْكَرَهُ وَأَسْتَنْكَرَهُ وَتَنَكَرَّهَ وَنَكَرَ الشَّيْءَ أَنْكَرَهُ bermaksud jahil mengenainya, dan perkataan تَنَكَرَّ bermakna berpura-pura jahil. Dalam konteks ini, Ibn Faris (1972: 5,476) menyatakan:

النُّونُ وَالْكَافُ وَالرَّاءُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى خِلَافِ الْمَعْرِفَةِ الَّتِي يَسْكُنُ إِلَيْهَا الْقَلْبُ. وَنَكَرَ الشَّيْءَ أَنْكَرَهُ لَمْ يَقْبَلْهُ، وَلَمْ يَعْتَرَفْ بِهِ لِسَانَهُ

Maksudnya: Fonem ن ك ر merupakan kata asal yang menunjukkan padanan kepada *ma'rifah* (maklumat) yang tetap di dalam jiwa. Seterusnya نَكَرَ الشَّيْءَ وَأَنْكَرَهُ bermaksud ia tidak diterima dan tidak diperakui oleh lidahnya.

Justeru, setiap perkara yang samar-samar, kabur dan tidak diketahui pasti tidak akan disenangi oleh hati dan ia sukar untuk diterima. Hal ini berpunca daripada kesamaran dan ketaksaannya.

al-Zamakhshariy menyatakan bahawa perkataan نَكَرَ dikatakan lebih fasih daripada perkataan أَنْكَرَ dan ada juga yang mengatakan bahawa نَكَرَ mempunyai hubungan dengan hati manakala أَنْكَرَ berkaitan dengan mata. Dalam kitab al-Basa'ir juga menyebut bahawa kadang kala ia digunapakai untuk penafian secara lisan. Penafian secara lisan berpunca daripada penafian hati. Namun, mungkin lidah menafikan sesuatu sedangkan gambarannya hadir dalam hati. Oleh yang demikian, ia dikira sebagai penipu (al-Zabidiy, 1974:14,289-290). Hal ini bertepatan dengan firman Allah (swt):

يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ ﴿١٦﴾

Maksudnya: Mereka mengetahui nikmat Allah, Kemudian mereka mengingkarinya dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang kafir (al-Nahl: 16,83).

Menurut al-Zabidiy (1974:14,288-290) نَكْرَةٌ merupakan nama bagi sesuatu yang terkeluar daripada bisul sama ada darah atau nanah. Justeru, ia disebut أَسْهَلَ فُلَانٍ نَكْرَةً bermaksud si fulan telah mencakar nanah dan darah.

Dari segi istilah, ahli nahu telah mengemukakan pelbagai definisi *nakirah*. Namun, ianya tidak jauh berbeza antara satu definisi dengan yang lain.

Ibn Jinni (1988:74) mendefinisikan *nakirah* sebagai sesuatu yang tidak spesifik dalam kalangan spesiesnya seperti رَجُلٌ (seorang lelaki) dan غُلَامٌ (seorang budak lelaki)'. *Nakirah* boleh dikenalpasti dengan menerima partikel *al* (أل) dan رَبٌّ. Contoh partikel *al* ialah الرَّجُلُ (lelaki itu) dan الغُلَامُ (budak lelaki itu) manakala contoh bagi partikel رَبٌّ ialah رَبُّ رَجُلٍ (ramai lelaki) رَبُّ غُلَامٍ (ramai budak lelaki).

Sementara itu, Ibn 'Aqil (1987:1,76) telah mengemukakan definisi *nakirah* sebagai sesuatu yang menerima partikel *al* dan meninggalkan kesan *ta'rif* kepadanya seperti رَجُلٌ (seorang lelaki) atau terletak pada posisi sesuatu yang menerima partikel *al*

seperti ذو yang bererti صَاحِبٌ (empunya). Definisi ini bertepatan dengan definisi yang dikemukakan oleh Ibn Malik dalam puisinya:

نَكْرَةٌ قَابِلٌ (أَل) مُؤْتَرًا      أَوْ وَقَعَ مَوْقِعَ مَا قَدْ ذُكِرَا

Maksudnya: *Nakirah menerima partikel al yang memberi kesan atau berada pada posisi apa yang telah disebut.*

‘Abbas Hasan (1974:1,208) mendefinisikan *nakirah* sebagai kata nama yang menunjukkan kepada suatu benda, tetapi ia tidak ditentukan. Hal ini adalah disebabkan oleh kesamarannya atau ketaksaannya dalam kalangan individu atau objek yang ramai dari kelompok yang sama dari segi hakikatnya dan berkongsi nama antara mereka. Definisi yang dikemukakan oleh ‘Abbas Hasan ini merupakan definisi yang paling tepat dan lengkap menurut pendapat penulis kerana ia dapat membezakan ciri-ciri antara kata nama *nakirah* dan kata nama generik. Kesimpulannya, istilah *nakirah* yang dimaksudkan dalam ilmu nahu merujuk kepada jenis kata yang bersifat umum.

Dalam kamus-kamus Arab, lafaz *tankir* (تَنْكِيرٌ) merupakan kata dasar bagi kata kerja نَكَّرَ yang terbentuk menggunakan pola (تَفْعِيلٌ). Menurut Ibn Manzur (t.t: 6,4539-4540) نَكَّرَ الشَّيْءَ bermaksud ‘menyamarkannya’. Sementara itu, apabila disebut نَكْرَهُ ia memberi erti mengubahnya lalu ia berubah menjadi sesuatu yang tidak dikenali. Justeru, makna ini menepati firman Allah (swt):

قَالَ نَكَّرُوا هَا عَرْشَهَا ﴿٥١﴾

Maksudnya: *Dia berkata: "Ubahkanlah keadaan singgahsannya itu"* (al-Naml: 27, 41).

Dari segi istilah, *tankir* ialah pengubahan identiti kata nama *ma‘rifah* kepada kata nama *nakirah*, iaitu dengan membawa status umum kepada kata nama tersebut setelah ia ditentukan (George Mitri ‘Abd al-Masih & Hani George Tabiri,1990:151). Menurut

Muhammad Zayn (1994:44), penukaran identiti kata nama *ma‘rifah* kepada *nakirah* terlaksana menerusi pelbagai cara, iaitu:

- i) Menggugurkan partikel *al* daripada kata nama *ma‘rifah*. Contohnya partikel *al* yang tersisip pada lafaz الرَّجُلُ (lelaki itu) digugurkan lalu menjadi رَجُلٌ (seorang lelaki).
- ii) Menyisihkan perkataan daripada *idafah* (قَطْعُهُ عَنِ الْإِضَافَةِ). Contohnya perkataan سَيَّارَةٌ disisihkan dari frasa *idafah* سَيَّارَةُ الْمُعَلِّمِ (kereta guru itu). Justeru, perkataan tersebut kekal sebagai *nakirah* setelah tersisih dari frasa *idafah*.
- iii) Menjadikan perkataan *ma‘rifah* berstatus jamak atau duaan. Contohnya perkataan مُحَمَّدٌ adalah kata nama khas dan beridentiti *ma‘rifah*. Justeru apabila ia dijadikan duaan atau dijamakkan, maka ia akan berubah menjadi umum dan *nakirah*. Dalam keadaan ini, ia boleh disisipkan dengan partikel *al* pada awal perkataan untuk menjadikannya *ma‘rifah*, lalu disebut الْمَحْمُودُونَ, الْمُحَمَّدَانِ.
- iv) Memasukkan *tanwin tankir* pada perkataan *ma‘rifah*. Contohnya مَرَّتْ بِيَزِيدٍ وَيَزِيدٍ آخَرَ (saya melintasi Yazid dan Yazid yang lain). Dalam contoh di atas, Yazid yang pertama ialah perkataan *ma‘rifah* dan ia merupakan kata *mamnu‘ min al-sarf*. Manakala Yazid yang kedua adalah perkataan *nakirah* yang telah dimasuki *tanwin tankir*.
- v) Menjadikan perkataan *ma‘rifah mudaf* kepada perkataan *nakirah*. Contohnya جَاءَ زَيْدٌ رَجُلٍ (Zayd milik seorang lelaki telah datang) (Imil Badi‘ Ya‘qub & Misyel ‘Asi, 1987:1,460-461).

Proses perubahan status *ta‘rif* kepada *tankir* ini melibatkan konstituen pesandar (المُسْنَد) dan penyandar (المُسْنَدُ إِلَيْهِ) dalam struktur ayat bahasa Arab.

Tuntasnya, istilah *tankir* hanya akan terhasil apabila kata nama *nakirah* digunakan dalam struktur ayat. Justeru, perubahan identiti kata nama *ma‘rifah* kepada *nakirah* dalam ilmu nahu terhasil kerana mengambilkira posisi dan fungsinya dalam struktur ayat yang memerlukan tampil secara *tankir*. Lantaran itu, kata nama *nakirah* digunakan secara fungsi dalam ayat lalu disebut dengan istilah *tankir*.

### 2.1.3 Ta‘rif Menerusi Partikel *al* (المعرف بأل)

Dalam kajian ini, penulis akan membahaskan secara mendalam mengenai kata nama *ma‘rifah* menerusi partikel *al* dan mengabaikan perbincangan mengenai jenis kata nama *ma‘rifah* yang lain seperti kata ganti nama (الضمير), kata nama khas (العلم), kata nama penunjuk (اسم الإشارة), kata nama relatif (الاسم الموصول) dan kata nama *mudaf* dalam frasa *idafah* (الإضافة). Hal ini kerana perbahasan utama berkaitan *ta‘rif* dalam kajian ini adalah berfokus kepada kata nama *ma‘rifah* menerusi sisipan partikel *al* dan ia merupakan padanan yang ideal bagi kata nama *nakirah* yang tampil tanpa sisipan partikel *al*.

Partikel *al* (أل) mempunyai peranan penting dalam kaedah nahu bahasa Arab kerana ia dapat merubah bentuk sesuatu perkataan daripada umum kepada khusus. Contohnya perkataan رَجُلٌ memberi makna am dan tidak tertentu iaitu ‘seorang lelaki’ kerana ia adalah kata nama *nakirah*. Namun, setelah dimasukkan dengan partikel *al*, ia bertukar kepada kata nama *ma‘rifah* dan memperoleh status makna khas dan tertentu. Contohnya perkataan الرَّجُلُ bermaksud ‘lelaki itu’ iaitu lelaki tertentu.

#### 2.1.3.1 Jenis Partikel *al*

Dalam nahu bahasa Arab, terdapat dua jenis partikel *al* berdasarkan penggunaannya, iaitu partikel *al* penentu (أل المعرفة) dan partikel *al* bukan penentu (أل غير المعرفة). Partikel



*al* penentu terbahagi kepada dua iaitu partikel *al* ketentuan (أَلُ الْعَهْدِيَّةِ) dan partikel *al* generik (أَلُ الْجِنْسِيَّةِ). Manakala partikel *al* bukan penentu pula boleh dikategorikan kepada tiga, iaitu partikel *al* tambahan (أَلُ الزَّائِدَةِ) dan partikel *al* relatif (أَلُ الْمُوصُولَةِ) dan partikel *al* ganti (أَلُ الْعَوَضِيَّةِ). Penjelasaannya adalah seperti berikut:

**a) Partikel *al* Penentu (أَلُ الْمَعْرِفَةِ)**

Partikel *al* penentu ialah partikel yang disisipkan pada awal kata nama *nakirah* dan kemudian identitinya berubah menjadi kata nama *ma'rifah*. Contohnya perkataan كِتَابٌ (sebuah buku) ditukarkan kepada الْكِتَابُ (buku itu). Perkataan الْكِتَابُ telah berubah menjadi kata nama *ma'rifah* dan mengandungi makna yang khusus setelah disisipkan dengan partikel *al*. Partikel *al* ini juga dikenali dengan nama *al Ta'rif* (أَلُ التَّعْرِيفِ), *lam ta'rif* (لَامُ التَّعْرِيفِ), partikel *ta'rif* (أَدَاةُ التَّعْرِيفِ), instrumen *ta'rif* (أَلَةُ التَّعْرِيفِ), partikel dan *lam ta'rif* (أَدَاةُ لَامِ التَّعْرِيفِ) (George Mitri & Hani George Tabiri, 1990:102). Ibn 'Usfur menjelaskan bahawa setiap kata yang tersisip dengan partikel *al* adalah *ma'rifah* dan ia adalah *nakirah* apabila ia tersisih daripadanya. Contohnya الرَّجُلُ (lelaki itu) dan الْغُلَامُ (budak lelaki itu) (Ibn al-Sarraj, 1988:1,42). Sehubungan itu, Ibn Ya'isy (t.t: 2,141) menetapkan bahawa partikel *ta'rif* tidak kekal pada sesuatu lafaz, bahkan ia boleh digugurkan. Atas dasar inilah sebahagian daripada ahli nahu menjadikan pengekalan partikel *al* pada sesuatu lafaz sebagai justifikasi bahawa ia bukan partikel *ta'rif*.

Partikel *al* hanya berfungsi sebagai partikel *ta'rif* apabila ia menempel pada salah satu daripada unsur berikut (Mahmud Ahmad Nahlat, 1999:111-116):

(a) Kata nama generik (اسْمُ الْجِنْسِ) atau digelar sebagai kata nama am dalam kalangan ahli linguistik moden. Ia merupakan padanan kepada istilah *common noun* dalam bahasa Inggeris. Kata nama am ini merujuk kepada objek atau konsep umum dan ia merupakan kata konkrit yang dianggap oleh ahli nahu sebagai asal bagi kata nama.

Justeru, Ibn Ya'isy (t.t: 6,60) menyatakan bahawa partikel *al* hanya masuk sebagai partikel *ta'rif* pada kata nama generik yang merupakan asal bagi kata nama. Ibn al-Sarraj (1988:2, 111) telah mengemukakan beberapa contoh seperti الرَّجُلُ (Lelaki itu), الدِّينَارُ (Manusia itu), الْمَرْأَةُ (Wanita itu), الْحَمَلُ (Unta itu), الْحَمَارُ (Keldai itu), الضَّرْبُ (Pukulan), الْأَكْلُ (Makan), النَّوْمُ (Tidur), الْحُمْرَةُ (Merah), الصُّفْرَةُ (Kuning), الْحُسْنُ (Baik) dan الْقَبْحُ (Buruk). Contoh-contoh ini meliputi kata nama benda yang berakal atau tidak berakal, maskulin dan feminin, kata nama konsep sama ada ia menunjukkan kepada peristiwa atau selainnya.

(b) Kata nama generik jamak (اسْمُ الْجِنْسِ الْجَمْعِيِّ). Lafaz ini dibezakan dengan lafaz mufradnya dengan huruf *ta'* atau *ya'*. Contohnya تَمْرٌ (buah kurma), mufradnya ialah تَمْرَةٌ (sebiju buah kurma), dan عَرَبٌ (orang Arab) mufradnya ialah عَرَبِيٌّ (seorang Arab). Tambahan pula, kata nama jamak sama ada ia mempunyai bilangan mufrad seperti صَحَابٌ (para sahabat) iaitu mufradnya صَاحِبٌ (seorang sahabat) atau tidak mempunyai lafaz mufrad seperti قَوْمٌ (sebuah kaum).

(c) Kata sifat yang digunakan sebagai kata nama. Contohnya الْكَافِرُ (Orang kafir itu), الْكَاتِبُ (Penulis itu) dan الصَّاحِبُ (Kawan itu). Partikel *al* dalam contoh-contoh tersebut adalah partikel *ta'rif* dan bukan relatif. Hal ini merangkumi perkataan الدُّنْيَا yang pada asalnya adalah sifat yang menggunakan wazan فُعْلَى dan maskulinnya ialah الْأَدْنَى. Namun, apabila penggunaannya sebagai kata nama konkrit lebih dominan, maka ia diperlakukan mengikut resam kata nama lalu dijadikan antara *ta'rif* dan *tankir*.

(d) Kata nama duaan dan jamak. Setiap perkataan yang dijadikan bilangan dua atau jamak berubah menjadi *nakirah*. Justeru, kemasukan partikel *al* adalah berfungsi sebagai agen *ta'rif*. Contohnya الْمُحَمَّدُونَ (Muhammad-muhammad itu).

(e) Kata sifat yang bukan *sarih* dan lafaz yang mengikut hukumnya seperti kata kerja unggul. Contohnya *الأَفْضَلُ* (yang terbaik). Partikel *al* yang menempel pada lafaz ini bukan partikel *al* relatif.

(f) Kata bilangan sama ada kata bilangan *murakkab*, *ma'tuf* atau *mufrad* yang terikat dengan *ma'dud* maskulin atau yang digugurkan. Contoh kata bilangan *murakkab* yang dita'rifkan ialah *الأَحَدَ عَشَرَ رَجُلًا*, *ma'tuf* dan *ma'tuf alayh* yang dita'rifkan ialah *الثَّالِثَةُ* dan bilangan *mufrad* yang dita'rifkan ialah *الوَاحِدُ*.

(g) Kata nama asing (*الاسْمُ الأعْجَمِيّ*) yang bukan merupakan kata nama khas. Contohnya *دِيْبَاجٌ* (pakaian sutera), *إِبْرِيْقٌ* (teko), *تُبَّانٌ* (seluar renang) dan *زَجَبِيْلٌ* (halia). Dalam konteks ini, al-Mubarrid (2010: 3,325) menyatakan bahawa hukum kata nama asing yang *mu'rab* menyamai hukum lafaz Arab apabila dijadikan *ma'rifah* menerusi partikel *al*.

h) Gelaran nama bagi huruf *Hija'iy*. Contohnya *الألف*, *الباء*, *التاء*, *الياء* dan seterusnya sehingga *الياء*.

i) Lafaz *سَحَرَّ* apabila digunakan tanpa sebarang perubahan. Justeru, lafaz ini hanya menjadi *ma'rifah* menerusi partikel *al*.

j) Kata nama khas yang digunakan sebagai kata nama am seperti *نَعَمَ العُمَرُ عُمَرُ ابْنِ الْخَطَّابِ* (Sebaik-baik Umar ialah Umar bin al-Khattab) atau digunakan sebagai kata nama generik jamak (*اسم الجنس الجمعي*) seperti *اليَهُودُ* (kaum yahudi) atau salah satu nama hari seperti *الإِثْنَيْنِ* (hari isnin).

k) Kata nama pelaku dan kata nama objek yang menunjukkan kepada perlakuan bukan tetap atau yang berperanan seperti kata kerja. Contohnya *الضَّارِبُ* (Pemukul itu).

Partikel *al* penentu (*أَلُ المَعْرِفَةِ*) terbahagi kepada dua, iaitu partikel *al* ketentuan (*أَلُ العَهْدِيَّةِ*) dan partikel *al* generik (*أَلُ الجِنْسِيَّةِ*).

### i) Partikel *al* Ketentuan (أَلِ الْعَهْدِيَّةِ)

Maksud الْعَهْدُ ialah perkara yang disepakati bersama antara penutur dan penerima ujaran (pihak pertama dan kedua), dan ia merupakan perkara tertentu yang difahami oleh kedua-dua belah pihak (Muhammad ‘Ayd, 2009:154). Menurut Sibawayh (1988:2,47) الْعَهْدِيَّةُ ialah perkataan yang tersisip dengan partikel *al* mesti diketahui oleh penutur dan penerima ujaran. Contohnya partikel *al* yang tersisip pada perkataan الرَّجُلْ adalah partikel *al* ketentuan (الْعَهْدُ). Ini bermakna lelaki tertentu yang diketahui dan telah disebut terlebih dahulu. Justeru, apabila penutur mengujarkan kepada kita رَأَيْتُ الرَّجُلَ (saya nampak lelaki itu), bermakna kita telah mengetahuinya terlebih dahulu (al-Haramiy, 2005:1,245). al-Istrabaziy (1998: 3,324) pula berpandangan bahawa partikel *al* diklasifikasikan sebagai partikel *al* ketentuan apabila penerima ujaran telah mengetahui terlebih dahulu maksud perkataan yang tersisip dengan partikel *al* sebelum ia disebut. Oleh itu dikatakan عَهَدْتُ فُلَانًا (saya mengetahui si fulan), iaitu saya mengenalinya dan mengetahui tentangnya. Partikel *al* ketentuan (أَلِ الْعَهْدِيَّةِ) masuk pada kata nama *nakirah* lalu berubah menjadi *ma‘rifah* dan ia menunjukkan kepada individu atau objek tertentu setelah ia berada dalam keadaan kabur dan umum (‘Abbas Hasan, 1974: 1,423) (Imil Badi‘ Ya‘qub, 2000:132). Menurut ‘Abbas Hasan (1974:1,425), perkataan yang tersisip dengan partikel *al* ketentuan mengandungi maksud yang hampir sama dengan maksud kata nama khas personal (الْعَلَمُ الشَّخْصِي) menerusi zatnya sendiri. Oleh itu, partikel *al* ketentuan berfungsi untuk meletakkan status kata nama *nakirah* hampir dengan status kata nama khas personal walaupun ia tidak mencapai tahap status dan kekuatannya. Partikel *al* ketentuan ini boleh diterjemahkan dengan makna “ini” atau “itu” dalam bahasa Melayu dan “the” dalam bahasa Inggeris.

Sarjana nahu telah mengklasifikasikan partikel *al* ketentuan (أَلِ الْعَهْدِيَّةِ) kepada tiga kategori, iaitu ketentuan secara sebutan (الْعَهْدُ الذِّكْرِي), ketentuan secara minda (الْعَهْدُ الدَّهْنِي) dan ketentuan berasaskan kehadiran (الْعَهْدُ الْحُضُورِي).

#### (a) Ketentuan Secara Sebutan (الْعَهْدُ الذِّكْرِي)

Partikel *al* dikategorikan sebagai ketentuan secara sebutan apabila perkataan yang dimasuki partikel *al* telah disebut secara jelas sebelumnya dalam keadaan *tankir*. Partikel *al* ini berfungsi untuk menyatakan bahawa sesuatu itu telah sedia diketahui dan dimaklumi kerana terdapat keterangan tertentu sama ada secara langsung ataupun tidak. Partikel *al* kategori ini juga digunakan sebagai isyarat kepada objek tertentu di alam luar, iaitu perkataannya telah disebut terlebih dahulu sama ada secara tersurat (صَرِيح) ataupun secara tersirat (كِنَايَة) (al-Asymuniy, 1955:1,83). Contohnya اشْتَرَيْتُ بَيْتًا ثُمَّ بَعْتُ (Saya membeli sebuah rumah, kemudian saya telah menjual rumah itu). Perkataan الْبَيْتُ (rumah itu) dalam ayat ini telah sedia maklum oleh penutur dan pendengar atau pembaca kerana terdapatnya keterangan tertentu secara langsung dan perkataannya telah disebut terlebih dahulu secara jelas dalam keadaan *tankir*.

Jika ditinjau dan diperhati secara teliti contoh yang dikemukakan ini, partikel *al* dan perkataan yang tersisip dengannya boleh diganti dengan kata ganti nama ketiga, contohnya seperti اشْتَرَيْتُ بَيْتًا ثُمَّ بَعْتُهُ (Saya membeli sebuah rumah, kemudian saya telah menjualnya). Kenyataan ini telah disentuh oleh Ibn Hisyam dengan menjelaskan bahawa petanda umum untuk mengenalpasti partikel ini ialah apabila kata ganti nama boleh mengambil alih tempatnya bersama perkataan yang tersisip dengannya (Tammam Hasan, 2010:288). Namun, sekiranya kita ujarkan بَيْتَ yang kedua secara *tankir* seperti اشْتَرَيْتُ بَيْتًا ثُمَّ بَعْتُ بَيْتًا, sudah pasti ia maksudkan rumah yang lain daripada rumah yang pertama.

Dalam konteks ketentuan secara sebutan, ia terbahagi kepada dua dimensi iaitu; ketentuan secara tersurat (العَهْدُ الصَّرِيحُ) dan ketentuan secara tersirat (العَهْدُ الْكِنَائِي).

#### (i) Ketentuan secara tersurat (العَهْدُ الصَّرِيحُ)

Partikel *al* dikategorikan sebagai ketentuan secara tersurat apabila perkataan yang berstatus *ta'rif* telah disebut secara jelas sebelumnya dalam keadaan *tankir*. Contoh firman Allah (swt):

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۚ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۚ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ ...﴾

Maksudnya: Allah Yang menerangi langit dan bumi. bandingan Nur hidayah petunjuk Allah (Kitab suci Al-Quran) adalah sebagai sebuah "misykaat" yang berisi sebuah lampu; lampu itu dalam geluk kaca (*qandil*), geluk kaca itu pula (jernih terang) laksana bintang yang bersinar cemerlang; (Surah al-Nur 24:35).

Partikel *al* yang tersisip pada perkataan الْمِصْبَاحُ dan الزُّجَاجَةُ dalam ayat di atas bermaksud ketentuan secara tersurat. Kedua-dua perkataan tersebut tampil secara *ta'rif* kerana ia merujuk kepada perkataan yang sama disebut secara jelas sebelumnya dalam keadaan *tankir*.

#### (ii) Ketentuan secara tersirat (العَهْدُ الْكِنَائِي)

Partikel *al* dikategorikan sebagai ketentuan secara tersirat apabila perkataan *ma'rifah* tidak didahului pernyataan secara jelas sebelumnya. Antara contoh perkataan yang diketahui secara *kinayah* bukan secara lafaz ialah dalam firman Allah (swt):

إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي ۖ إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٦﴾ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَئِنَّ الذَّكَرَ كَأَلَا نُنْثَىٰ ۖ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٣٧﴾

Maksudnya:(Ingatlah) ketika isteri Imran berkata:" Tuhanku! Sesungguhnya Aku nazarkan kepadamu anak yang ada dalam kandunganku sebagai seorang yang bebas (dari segala urusan dunia untuk berkhidmat kepadamu semata-mata), maka terimalah nazarku; Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui." 36. maka apabila ia melahirkannya, berkatalah ia: "Wahai Tuhanku! Sesungguhnya Aku telah melahirkan seorang anak perempuan (sedang yang aku harap-harapkan ialah anak lelaki), - dan Allah memang mengetahui akan apa yang dilahirkannya itu - dan memanglah tidak sama anak lelaki itu dengan anak perempuan; dan bahawasanya Aku telah menamakannya Maryam, dan Aku melindungi Dia dengan peliharaanMu, demikian juga zuriat keturunannya, dari godaan Syaitan yang kena rejam (yang dikutuk dan disingkirkan).(Ali 'Imran:3 35)

Perkataan الذَّكَرُ telah disebut secara *ta'rif* menerusi partikel *al* dalam ayat di atas. Hal ini kerana ia telah dinyatakan secara tersirat dalam ayat sebelumnya, iaitu:

إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي

Maksud tersirat yang terkandung dalam ayat ini ialah "Isteri Imran yang bernama Hannat binti Faqud mengharapkan seorang anak lelaki". Ini terbukti melalui nazarnya kepada Allah (swt) untuk menjadikan anaknya seorang ahli ibadah yang bebas daripada segala urusan dunia untuk berbakti di Bayt al-Maqdis. Tambahan pula tugas ini hanya layak dipikul oleh anak lelaki. Tegasnya di sini, penggunaan الذَّكَرُ secara *ta'rif* merujuk kepada perkara yang telah disebut sebelum itu secara tersirat (al-Asymuniy,1955:1,84).

(b) **Ketentuan berasaskan minda (العَهْدُ الدَّهْنِي)**

Partikel *al* kategori ini menempel pada kata nama *nakirah* dan seterusnya menjurus kepada penentuan maksud menurut individu tertentu. Kewujudan pra-maklumat sebelum berlakunya pertuturan menjadi asas kepada ketentuan ini. Justeru, ia turut dikenali dengan nama ‘ketentuan berasaskan informasi’ (العَهْدُ الْعِلْمِي).

Partikel *al* ini juga disisipkan pada perkataan yang merujuk kepada objek atau individu yang tidak berada di hadapan penutur atau penerima ujaran. Namun, ia sedia ada dalam minda dan diketahui oleh mereka. Contohnya هَلْ قَرَأْتَ الْكِتَابَ؟ (Adakah kamu membaca buku itu?). Dalam contoh tersebut, partikel *al* yang disisipkan pada kata nama الْكِتَابَ merujuk kepada buku yang sedia diketahui oleh penutur dan penerima ujaran berkenaan sama ada diketahui dengan melihatnya atau pernah dijelaskan kepadanya. Ekoran daripada itu, ia digelar ketentuan berasaskan minda atau informasi kerana ia menjuruskan mental kepada perkara yang dimaksudkan (Mahmud Sulayman Yaqut, 2009:190). Ketentuan secara minda (العَهْدُ الدَّهْنِي) ini pula terbahagi kepada dua jenis iaitu:

(i) Ditentukan dengan sendiri secara minda (مَعَهُودٌ ذَهْنًا بِشَخْصِهِ الْمَعِينِ).

Contoh firman Allah (swt):

إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاحْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٢﴾

Maksudnya: *Sesungguhnya Aku Tuhanmu! maka bukalah kasutmu, kerana Engkau sekarang berada di **Wadi** Tuwa Yang suci.* (Taha: 20,12)

Perkataan الْوَادِ tidak disebut sebelum ayat ini. Namun, ia telah sedia maklum dalam benak kepala penerima ujaran. Partikel *al* yang tersisip pada perkataan الْوَادِ merujuk kepada lembah suci yang bernama *Tuwa* (al-Maraghiy, 1946:16,99).



Contoh lain ialah firman Allah (swt):

﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ...﴾

Maksudnya: *Demi sesungguhnya! Allah reda akan orang-orang yang beriman, ketika mereka memberikan pengakuan taat setia kepadamu (Wahai Muhammad) di bawah naungan **pohon** (yang termaklum di Hudaibiyah. (al-Fath: 48, 18)*

Dalam ayat di atas, partikel *al* pada kata nama الشَّجَرَة (pohon) merujuk kepada pohon yang sedia maklum iaitu pohon Samurah. Pohon ini menjadi lokasi berlakunya peristiwa Bay‘at al-Ridwan secara beramai-ramai yang melibatkan seramai 1400 orang mukmin (Ibid :26,100-102).

(ii) Ditentukan dengan sendiri secara minda berdasarkan realiti elemen yang tidak tertentu (umum) (مَعَهُودٌ ذَهْنًا بِحَقِيقَتِهِ ضَمَّنَ فَرْدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ بِشَخْصِهِ).

Contoh firman Allah (swt):

﴿قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾

Maksudnya: *Bapa mereka menjawab: "Permergian kamu membawanya bersama sangatlah mendukacitakan daku, dan Aku pula bimbang ia akan dimakan oleh **serigala**, ketika kamu lalai dari mengawalinya. (Yusuf: 12,13)*

Lafaz الذِّئْبُ dalam ayat 13 dari surah Yusuf ini boleh digelarkan kepada mana-mana serigala. Ini bermakna ia mempunyai maksud yang sama dengan maksud umum (nakirah), tetapi partikel *al ta‘rif* yang tersisip pada awal perkataan berfungsi untuk memperkenalkan hakikat yang dirumuskan secara umum oleh akal tanpa menentukan serigala tertentu itu sendiri. Hakikat yang tercetus dalam minda ini sesuai dengan mana-mana serigala (al-Maydaniy, 2007:1,442).

Partikel *al* ketentuan secara minda (العهد الذهني) ini tidak layak diganti dengan kata ganti nama. Oleh hal yang demikian, setiap perkataan yang tersisip dengan partikel *al* yang ditentukan dalam minda seperti الوَاد dan الدُّبُّ tidak boleh disusuli dengan kata ganti nama ketiga bagi menggantikan partikel *al* dan perkataan yang disisipnya. Ungkapan atau ayat akan kedengaran janggal jika sekiranya kata ganti nama ketiga mengambil alih tempat partikel *al* dan perkataan sisipannya (Tammam Hassan, 2010: 288).

### (c) Ketentuan berasaskan kehadiran (العهد الحضورى)

Perkataan yang tersisip dengan partikel ini merujuk kepada sesuatu yang dimaklumi oleh penutur atau penerima ujaran dan ada bersama mereka sewaktu percakapan berlaku. Oleh itu, perkataan yang dimasuki partikel *al* tidak disebut terlebih dahulu sama ada secara tersurat ataupun tersirat tetapi hadir atau wujud bersama penutur atau penerima ujaran ketika itu. Contohnya perkataan الورقة diungkapkan kepada kerani yang sedang memegang sebatang pen. Justeru, ia membawa maksud خذ الورقة الحاضرة الآن (Ambillah kertas yang ada bersama sekarang!) ('Abbas Hassan, 1974:1,425). Contoh lain ialah firman Allah (swt):

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ... ﴿٥٣﴾

Maksudnya : ***Hari ini*** Aku telah sempurnakan bagi kamu agama kamu, dan Aku telah cukupkan nikmatKu kepada kamu, dan Aku telah redakan Islam itu menjadi agama untuk kamu. (al-Ma'idah: 5,3)

Perkataan اليوم dalam ayat ini merujuk kepada hari yang sedang dilalui oleh penutur dan penerima ujaran, iaitu hari Arafah ketika Rasulullah (saw) mengerjakan Haji Wida'. al-Zarkasyiy (1957: 88) berpandangan bahawa ayat tersebut turun pada hari 'Arafah. Maka hari yang diisyaratkan dengan menggunakan partikel *al* ketentuan dilalui sewaktu

percakapan diujarkan. Tambahan pula, penerima ujaran memahami maksud yang dikehendaki melalui pertuturan penutur kerana beliau telah mengetahuinya terlebih dahulu.

Pendek kata, ketentuan berasaskan kehadiran (العَهْدُ الحُضُورِيّ) mesti meliputi sesuatu yang terdapat pada deria, wujud dengan zatnya sendiri serta berada dalam pengetahuan penerima ujaran (Talib Muhammad Isma'il al-Zawba'iy, 1997:160). Mahmud Ahmad Nahlat (1999:118) berpandangan bahawa ketentuan berasaskan kehadiran mempunyai fungsi penunjuk yang dijalankan oleh partikel *al*. Hal ini terbukti apabila kata nama penunjuk boleh diletakkan sebelum partikel *al* dan perkataan sisipannya. Namun, apabila kata nama penunjuk tersebut digugurkan, maka partikel *al* akan mengambil alih fungsinya. Seandainya kata nama penunjuk disebut bersama partikel *al*, maka dalam keadaan ini ia berperanan untuk mengesahkan kehadiran tersebut.

Menurut Zayid (2007:133) ketentuan berasaskan kehadiran (العَهْدُ الحُضُورِيّ) ini turut digelar ketentuan berasaskan informasi (العَهْدُ الْعِلْمِيّ). Hal ini kerana perkataan yang disisipkan dengan partikel *al* ini tidak pernah didahului dengan sebutan atau pernyataan secara tersurat mahupun tersirat. Tetapi maksud perkataan tersebut dapat difahami melalui ujaran penutur. Justeru, apabila disebut ungkapan جَاءَ الْمُعَلِّمُ (Guru itu telah datang), maka diketahui bahawa tiada guru yang dimaksudkan selain daripada guru itu. Oleh itu partikel *al* dalam contoh ini bermaksud ketentuan. Namun, ia bukan ketentuan secara tersurat atau tersirat, tetapi maksudnya diketahui dan dihadirkan dalam minda secara lengkap.

Perkataan yang tersisip dengan partikel *al* jenis ini tidak boleh disusuli dengan kata ganti nama ketiga bagi menggantikan partikel *al* dan perkataan yang disisipnya. Ungkapan atau ayat akan kedengaran janggal jika sekiranya kata ganti nama ketiga

mengambil alih tempat partikel *al* dan perkataan sisipannya (Tammam Hasan, 2010: 288).

Tuntasnya, melalui perbincangan di atas, kita dapati bahawa ahli nahu menetapkan penggunaan kata ganti nama diri ketiga sebagai petanda umum untuk mengenalpasti partikel *al* ketentuan. Namun, hakikatnya ia hanya sesuai dan layak pada partikel *al* ketentuan secara sebutan (العَهْدُ الذَّكْرِي) sahaja. Justeru, penulis berpandangan teori ini mengelirukan dan kurang jelas. Hal ini kerana hanya sesetengah perkataan yang tersisip dengan partikel *al* sahaja boleh diganti dengan kata ganti nama diri ketiga. Contohnya رَجُلٌ جَاءَنِي رَجُلٌ فَأَكْرَمْتُ الرَّجُلَ (Seorang lelaki datang kepada saya, lalu saya menghormati lelaki itu) ditukar kepada رَجُلٌ جَاءَنِي رَجُلٌ فَأَكْرَمْتُهُ (Seorang lelaki datang kepada saya, lalu saya menghormatinya). Pada pendapat penulis, kebolehbekadaan kata nama penunjuk sebelum partikel *al* ketentuan (العهدية) adalah lebih tepat dijadikan sebagai petunjuk untuk membuktikan ketulenan ciri-cirinya. Justifikasi ini berasaskan hubungan yang kukuh antara partikel *al* ketentuan (العهدية) dan kata nama penunjuk (اسم الإشارة) sehinggakan sarjana nahu menggelarkan perkataan yang disisipkan dengan partikel *al* sebagai kata sifat.

Hakikat ini selaras dengan Ibn Jinni (2000:2,37) yang mengatakan:

وَنَظِيرُ هَذَا الْإِطْلَاقِ فِي الْوَصْفِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ قَوْلُهُمْ فِي مَرَرْتُ بِهَذَا الرَّجُلِ، إِنَّ الرَّجُلَ صِفَةٌ لِهَذَا. وَلَيْسَ فِي الْحَقِيقَةِ بِصِفَةٍ لِأَنَّ الصِّفَةَ لَا بُدَّ مِنْ أَنْ تَكُونَ مَأْخُودَةً مِنْ فِعْلٍ، أَوْ رَاجِعَةً إِلَى مَعْنَى الْفِعْلِ. وَلَيْسَ الرَّجُلُ وَنَحْوُهُ مِمَّا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْفِعْلِ نِسْبَةٌ. وَلَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ هَذَا وَالرَّجُلُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ كَالشَّيْءِ الْوَاحِدِ وَالثَّانِي مِنْهُمَا يُفِيدُ الْأَوَّلَ بَيَانًا وَإِضَاحًا

Maksudnya: *Ungkapan yang sesuai untuk menggambarkan kedudukan ini ialah ungkapan mereka مَرَرْتُ بِهَذَا الرَّجُلِ (Saya melintasi lelaki ini). Sesungguhnya الرَّجُلِ (lelaki) adalah sifat kepada هذا (ini). Hakikatnya, ia bukan sifat kerana sifat perlu*

diambil daripada kata kerja atau kembali kepada makna perbuatan. Lafaz الرَّجُلِ (lelaki) dan kata kerja tidak mempunyai kaitan. Namun, oleh kerana هذا dan الرَّجُلِ berada pada kedudukan ini, maka ia umpama satu, di mana perkataan kedua menjelaskan dan menerangkan perkataan pertama.

## ii) Partikel *al* generik (أَلُ الْجِنْسِيَّةِ)

Maksud الْجِنْسُ ialah kata nama yang dimasuki partikel *al* untuk menunjukkan makna nama yang umum tanpa merujuk atau meneliti elemen yang tersenarai dibawahnya (Muhammad 'Ayd, 2009:155). Partikel *al* generik menempel pada kata nama *nakirah* yang membawa makna jenis atau kelompok tanpa menunjukkan makna tertentu dalam kelompoknya. Contohnya apabila diujarkan ayat الْغَزَالُ أَسْرَعُ مِنَ الذِّئْبِ (Rusa lebih pantas daripada serigala), ia tidak dimaksudkan dengan seekor rusa tertentu. Begitu juga ayat الدِّئْبُ مُفْتَرَسٌ (Serigala itu buas) tidak dimaksudkan seekor binatang tertentu dalam kelompok itu. Tetapi seolah-olah kita mengatakan "binatang jenis ini buas". Oleh itu, partikel *al* ini berfungsi untuk menentukan jenis keseluruhannya dan bukan merujuk kepada satu elemen tertentu daripada sesuatu kelompok ('Abbas Hassan, 1974:2,425).

Partikel *al* generik terbahagi kepada dua kategori iaitu partikel *al* total dan partikel *al* hakikat:

### (a) Partikel *al* Total (أَلُ الْإِسْتِغْرَاقِيَّةِ)

Partikel *al* kategori ini boleh diklasifikasikan kepada dua jenis iaitu:

#### (i) Partikel *al* total yang mencakupi kesemua elemen dalam sesuatu jenis

Partikel *al* kategori ini menempel pada kata nama yang berasal daripada sesuatu jenis atau kelompok, lalu ia berperanan sebagai lambang atau rangkuman bagi kesemuanya dan bukan merujuk kepada salah satu elemen daripada jenisnya sendiri. Hal ini

bertepatan dengan ungkapan *الدَّرْهَمُ وَالْدِّينَارُ عَلَى يَدِ النَّاسِ* (Semua duit dirham dan dinar di tangan orang). Ia tidak bermaksud untuk menentukan duit dirham atau dinar itu sendiri tetapi ia menunjukkan kepada jenis duit. Contoh lain ialah ungkapan *الْمُؤْمِنُ خَيْرٌ مِنَ الْكَافِرِ* (Orang Mukmin lebih bagus daripada orang kafir). Ungkapan tersebut tidak dimaksudkan orang mukmin itu sendiri, tetapi bermaksud ingin melebihkan golongan atau kelompok orang-orang mukmin daripada orang-orang kafir (al-Zajjaji, 1985:6).

Partikel *al* ini boleh diganti oleh lafaz *كُلُّ* tanpa menyebabkan berlaku sebarang perubahan makna. Contohnya apabila kita menggantikan partikel *al* dalam ayat seperti *النَّهْرُ كُلُّ إِنْسَانٍ مُفَكِّرٌ* (Semua manusia pemikir), *النباتُ حَيٌّ* (Semua tumbuhan hidup) dan *السَّيْفُ عَذْبٌ* (Semua sungai tawar) dengan perkataan *كُلُّ* (semua) iaitu; *كُلُّ إِنْسَانٍ مُفَكِّرٌ* (Semua manusia pemikir), *كُلُّ نَبَاتٍ حَيٌّ* (Semua tumbuhan hidup) dan *كُلُّ نَهْرٍ عَذْبٌ* (Semua sungai tawar), kita akan dapati maknanya kekal dan tidak berubah. Partikel *al* ini dinamakan partikel *al* total kerana ia menunjukkan makna keseluruhan meliputi semua unsur yang wujud dalam kelompok atau jenis secara am. Contoh firman Allah (swt):

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ﴿١٢﴾

Maksudnya: *Dan Sesungguhnya kami Telah menciptakan semua manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah* (al-Mu'minun: 23,12).

Partikel *al* pada perkataan *الْإِنْسَانُ* adalah partikel *al* total. Ia bermaksud setiap jenis manusia dijadikan oleh Allah (swt) daripada tanah tanpa seorang pun terkecuali.

Partikel *al* ini boleh dikenalpasti menerusi dua petanda:

i- Perkataan yang disisip dengan partikel *al* total boleh menerima pengecualian. Hal ini kerana kuantiti sesuatu yang mengalami pengecualian (المستثنى) mestilah lebih sedikit

bilangan unsurnya berbanding sesuatu yang dikecualikan daripadanya (المستثنى منه).

Contoh firman Allah (swt):

إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ



Maksudnya : Sesungguhnya seluruh manusia itu benar-benar dalam kerugian. Kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal soleh dan nasihat menasihati supaya mentaati kebenaran dan nasihat menasihati supaya menetapi kesabaran. (al-‘Asr:103, 2-3)

Perkataan الْإِنْسَانَ (manusia) dalam ayat 2 merujuk kepada semua jenis manusia secara mutlak tanpa terkecuali seorang pun. Namun, pengecualian berlaku pada ayat berikutnya, iaitu semua manusia dalam kerugian melainkan orang yang beriman dan beramal soleh, serta saling mengingatkan pada kebenaran dan kesabaran.

ii- Perkataan berstatus tunggal yang disisip dengan partikel *al* total boleh digandingkan dengan kata sifat yang berstatus jamak. Contoh firman Allah (swt):

أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ

Maksudnya: Atau semua anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita (al-Nur: 24,31).

Perkataan الطِّفْلُ yang berstatus tunggal dalam ayat di atas boleh digandingkan dengan kata sifat yang berstatus jamak iaitu kata relatif الَّذِينَ dan pelengkapnnya لَمْ يَظْهَرُوا kerana ia menunjukkan makna umum meliputi semua jenis bayi atau kanak-kanak (‘Abbas Hasan, 1974:1,426). Sehubungan itu, al-Akhfasy menyebut أَهْلَكَ النَّاسَ الدِّينَارُ الصُّفْرُ وَالْدِّرْهَمُ الْبَيْضُ (Semua wang dinar kuning dan dirham putih telah merosakkan manusia).

Namun, kebanyakan kata sifat bagi perkataan yang disisip partikel *al* biasanya selaras

dengan lafaz kata inti bukan maknanya (Ibn Malik, 2001:251). Contoh firman Allah (swt):

لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ﴿٩٥﴾ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴿٩٦﴾ وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى ﴿٩٧﴾ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ  
يَتَزَكَّى ﴿٩٨﴾

Maksudnya : Tidak ada yang masuk ke dalamnya kecuali orang yang paling celaka. Yang mendustakan (kebenaran) dan berpaling (dari iman). Dan kelak akan dijauhkan orang yang paling takwa dari neraka itu. Yang menafkahkan hartanya (di jalan Allah) untuk membersihkannya (al-Layl: 92,15-18).

Menurut Ibn Ya‘isy (t.t: 9,19), partikel *al* total yang menunjukkan kepada keseluruhan individu dalam kelompok tidak semestinya meliputi kesemua individu. Hal ini kerana seseorang tidak mungkin dapat melihat semua jenis. Namun, ahli nahu kontemporari iaitu ‘Abbas Hasan (1974:1,426) berpandangan sebaliknya. Beliau berpendapat bahawa partikel *al* yang menunjukkan kepada keseluruhan individu atau elemen yang wujud dalam kelompok secara realitinya perlu diketahui secara menyeluruh dan meliputi kesemua individu.

(ii) Partikel *al* total yang merangkumi keseluruhan ciri-ciri atau sifat individu atau komponen secara kiasan yang berlebih-lebihan.

Ia menunjukkan pengetahuan yang menyeluruh bukan pada kesemua individu, tetapi pada salah satu sifat yang popular dalam kalangan individu tersebut secara kiasan yang berlebih-lebihan dalam bentuk pujian dan celaan. Contoh ayat pujian ialah أَنْتَ الرَّجُلُ عِلْمًا (Kamulah lelaki yang berilmu pengetahuan). Ayat ini menjelaskan bahawa sifat yang memisahkannya dengan lelaki lain ialah menurut perspektif kesempurnaan ilmu



yang terhimpun padanya. Contoh ayat celaan ialah *هُوَ اللَّئِيمُ* (Dialah yang hina) iaitu sifat hina yang memisahkannya dengan yang lain terhimpun padanya.

Realitinya, perkataan yang dimasuki partikel *al* generik adalah *ma'rifah* dari segi lafaz tetapi *nakirah* dari segi makna. Justeru Ahmad 'Ufayfiy (2003:66) dalam buku karangannya 'al-Ism al-Muhayid bayn al-Ta'rif wa al-Tankir fi al-Nahw al-'Arabiyy Khasa'isuh wa Isti'malatuh' telah mengkategorikannya sebagai kata nama berstatus neutral antara *nakirah* dan *ma'rifah*.

#### (b) Partikel *al* Hakikat (أَلِ الْحَقِيقَةِ)

Partikel *al* kategori ini digunakan untuk menjelaskan hakikat, konsep dan sifat jenis. Oleh sebab itu, ia juga diberi jolokan nama *lam* realiti atau hakikat (لَامِ الْحَقِيقَةِ). Kriteria yang membantu kita untuk mengenali partikel ini ialah ia tidak boleh dibayangi atau diganti oleh lafaz *كُلُّ* dan tidak membawa maksud keseluruhan jenis. Namun, jenis yang dimaksudkan merupakan suatu hakikat yang terbuka dalam minda. Contoh firman Allah (swt):

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢١﴾

Maksudnya: *Dan dari air kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada juga beriman* (al-Anbiya':21,30).

Berdasarkan kepada hakikat air, ayat ini bukan bermaksud setiap titisan air secara menyeluruh berperanan dalam menyalurkan hidupan. Namun realitinya, air adalah punca kehidupan. Contoh lain ialah *الرَّجُلُ أَقْوَى مِنَ الْمَرْأَةِ* (Lelaki lebih kuat daripada wanita). Ia merupakan realiti yang terpahat dalam minda bahawa hakikat lelaki dan jenisnya adalah lebih kuat daripada hakikat wanita dan jenisnya. Namun, situasi ini

tidak menggambarkan setiap lelaki. Hal ini kerana terdapat dalam kalangan wanita yang lebih kuat berbanding lelaki ('Abbas Hassan, 1974:1,427).

#### **b) Partikel *al* Bukan Penentu (أَلْ غَيْرِ الْمَعْرِفَةِ)**

Maksud bukan penentu ialah partikel *al* tidak mengubah status kata nama menjadi *ma'rifah* dengan penempelannya. Kata nama tersebut sememangnya sudah sedia berstatus *ta'rif* sama ada tanpa partikel *al* atau sebaliknya (Muhammad 'Ayd, 2009:156).

Ahli nahu telah membicarakan tentang partikel *al* secara meluas dan mereka meletakkannya dalam tiga keadaan, sama ada ia dalam keadaan wajib tersisip pada kata nama seperti perkataan *الآن*, *الآن* dan *الَّذِينَ*. Justeru, partikel *al* dalam perkataan tersebut tidak boleh terpisah daripadanya. Namun, adakalanya ia menempel pada kata nama secara terpaksa bagi memenuhi keperluan rima puisi seperti dalam rangkap puisi *وَطَبْتُ النَّفْسَ* (Saya meninggalkan). Sedangkan asalnya ialah *وَطَبْتُ نَفْسًا*. Adakalanya penyebutan partikel *al* atau sebaliknya tidak membawa sebarang kesan dari segi erti seperti penempelannya pada kata nama khas. Ini bertepatan dengan contoh yang dinyatakan oleh Ibn Malik dalam rangkap syair:

كَالْفَضْلِ وَالْحَارِثِ وَالنُّعْمَانِ      فَذَكَرُ ذَا وَحَذَفُهُ سَيَّانِ

Maksudnya: *Seperti al-Fadl, al-Harith dan al-Nu'man, maka menyebut atau menggugurkan al adalah sama* (Fadl Hasan 'Abbas, 1997:311).

Penempelan partikel *al* pada lafaz *الْفَضْل*, *الْحَارِث* dan *النُّعْمَان* tidak membawa sebarang kesan kerana lafaz-lafaz tersebut sudah sedia berstatus *ta'rif* sebagai kata nama khas.

Dalam konteks ini, partikel *al* bukan penentu terbahagi kepada tiga jenis iaitu partikel *al* tambahan (أَلِ الرَّائِدَةِ), partikel *al* relatif (أَلِ الْمَوْصُولَةِ) dan partikel *al* ganti (أَلِ الْعَوَظِيَّةِ):

### i) Partikel *al* Tambahan (أَل الزَّائِدَة)

Maksud tambahan ialah partikel *al* tidak berperanan sebagai agen *ta'rif* dan penghubung (relatif), serta boleh digugurkan atau sebaliknya. Ia adalah partikel yang menempel pada kata nama *ma'rifah* dan kata nama *nakirah*. Namun penempelan partikel *al* ini tidak memberi sebarang impak terhadap perubahan identiti perkataan tersebut. Justeru ia tidak merubah status *ta'rif* atau status *tankir* sesuatu perkataan, contohnya ialah perkataan عَبَّاسٌ. Dalam contoh ini, partikel *al* menempel pada kata nama khas yang sudah sedia asal berstatus *ta'rif* dan ia boleh digugurkan dari perkataan tersebut, lalu disebut عَبَّاسٌ. Justeru, ia merupakan partikel tambahan kerana ia tidak memberi maksud ketentuan (تعريف) dan kata nama relatif (الاسْمُ الْمَوْصُولُ) (Barikan bin Sa'd, 1996:120).

Partikel *al* tambahan pula terbahagi kepada dua kategori iaitu partikel *al* tambahan kekal dan partikel *al* tambahan sementara:

#### (a) Partikel *al* Tambahan Kekal (أَل الزَّائِدَةُ اللَّازِمَةُ)

Partikel *al* ini tersisip pada kata nama *ma'rifah* secara kekal dan tidak terpisah daripadanya setelah ia menempel padanya. Partikel *al* kategori ini tidak mendatangkan kesan dari segi makna. Terdapat beberapa kata nama khas yang hanya digunakan dalam keadaan tersisip dengan partikel *al* tambahan kekal. Contohnya ialah lafaz اللهُ. Lafaz ini sentiasa disebut dengan sisipan partikel *al*. Namun, terdapat dalam kalangan ahli nahu yang berpendapat bahawa penambahan partikel *al* pada lafaz ini adalah untuk memperolehi status *ta'rif* (ketentuan). Mereka berpandangan bahawa asal lafaz اللهُ ialah إله, kemudian ia disisipkan dengan partikel *al* untuk menghasilkan status *ta'rif* dan huruf *hamzah* digugurkan. Menurut Sibawayh, asalnya ialah لاَ dan kemudian dimasukkan partikel *al* untuk memperolehi status *ta'rif* (al-Zajjajiy, 1985: 8). Di

samping itu, terdapat juga pandangan ahli nahu yang mengatakan bahawa partikel *al* berperanan sebagai pengganti kepada huruf *hamzah* yang wujud pada إله (Ibn al-Sarraj, 1988:2,113). Antara perkataan popular yang didengari daripada percakapan orang Arab dan sentiasa disebut dengan sisipan partikel *al* ialah السَّمَوَلُ iaitu nama seorang penyair Yahudi, اليَسَعُ nama seorang nabi, اللَّاتِ dan العُزَّى iaitu nama dua berhala yang pernah disembah pada zaman Jahiliyah.

Partikel *al* yang tersisip pada kata nama khas secara dominan (الْعَلَمُ بِالْغَلْبَةِ) juga dikategorikan sebagai partikel *al* tambahan. Hal ini kerana ia memperolehi status ketentuan daripada ciri-ciri spesifik (العلمية) yang dimilikinya, bukan daripada partikel *al*. Contohnya ialah perkataan الْمَصْحَفُ, الْكِتَابُ dan الْمَدِينَةُ. Perkataan الْمَصْحَفُ merujuk kepada al-Qur'an al-Karim dan perkataan الْكِتَابُ merujuk kepada buku nahu terkenal karangan bapa nahu Arab iaitu Sibawayh. Manakala perkataan الْمَدِينَةُ merujuk kepada Kota Yathrib yang pernah didiami oleh Rasulullah (saw). Penempelan partikel ini turut berlaku pada beberapa kata nama khas tempat. Dalam konteks ini, para penutur bukan natif menghadapi kesukaran untuk mengenalpastinya kerana ia termasuk dalam kategori nukilan (سماعي) yang tidak tertakluk kepada hukum perkaedahan. Contohnya kata nama مِصْرُ tidak disisipkan dengan partikel *al*. Manakala perkataan الْعِرَاقُ pula disisipkan dengan partikel *al* secara tetap dan kekal. Keadaan ini bertambah rumit apabila terdapat kata nama tempat yang menggunakan partikel *al* pada satu masa dan ia digugurkan pada ketika yang lain. Contohnya الْبَاكِسْتَانُ dan الْبَاكِسْتَانُ. Oleh itu, kaedah yang sesuai untuk mengatasi kesukaran bagi mendapatkan pemahaman yang tepat berkaitan isu ini ialah dengan berdasarkan kepada ketetapan secara literal yang terdapat dalam kamus (Wajdan Muhammad Salih, 2006:56).

Penambahan partikel *al* tambahan kekal juga berlaku pada kata nama relatif الذي (yang) dan gugusannya. Sehingga kini masih belum lagi kedengaran bahawa ia digunakan

tanpa partikel *al*. Tambahan pula, pemerolehan status *ta'rif* bukan berpunca daripada partikel *al*, tetapi melalui pelengkap relatif (صِلَةُ الْمَوْصُولِ). Sekiranya partikel *al* pada الذي berfungsi sebagai partikel *ta'rif*, maka akan berhimpun dua unsur *ta'rif* pada satu perkataan *ma'rifah*. Sedangkan ia adalah suatu perkara yang mustahil. Partikel *al ta'rif* menempel pada perkataan bagi menonjolkan status *ta'rif* dan boleh digugurkan bagi menonjolkan status *tankir*. Sedangkan partikel *al* pada الذي sentiasa tersisip padanya dan tidak digugurkan. Hal ini membuktikan bahawa partikel *al* pada الذي adalah partikel tambahan (Barikan bin Sa'd, 1996:105). Di samping itu, kewujudan kata nama relatif tanpa partikel *al* yang masih tetap berstatus *ta'rif* seperti مَنْ (siapa) dan مَا (apa) mengukuhkan lagi hujah bahawa ia adalah partikel tambahan kekal (lihat Ibn Ya'isy, t.t: 5,86). Perkataan الآن turut dimasuki partikel *al* tambahan kekal. Justeru ia berstatus *ta'rif* kerana ia merupakan kata nama khas generik (عَلَمُ الْجِنْسِ) untuk masa kini.

Justifikasi yang mengklasifikasikan partikel *al* tersebut sebagai partikel tambahan ialah kerana perkataan tersebut adalah *mabni* dan dimasuki oleh partikel *al*. Buktinya ialah perkataan *mabni* pasti akan kembali kepada status *ta'rif* apabila dijadikan *mudaf* atau dimasuki partikel *al* (al-Zajjajiy, 1985:10). Namun, golongan yang mengklasifikasikan partikel *al* sebagai penentu status *ta'rif* berpandangan bahawa ia adalah untuk ketentuan berasaskan kehadiran (al-Asymuniy, 1955:1,84). Tambahan pula, ada yang menganggapnya sebagai kata nama penunjuk realiti masa (al-Sabban, t.t:1,181).

#### (b) Partikel *al* Tambahan Sementara (أَلِ الرَّائِدَةِ غَيْرُ اللَّازِمَةِ)

Partikel *al* yang dimaksudkan sengaja diwujudkan pada satu-satu masa dan digugurkan pada masa yang lain. Ia juga bukan berperanan sebagai agen *ta'rif* dan relatif. Kategori ini terbahagi kepada dua, iaitu secara terpaksa dan secara pilihan.

(i) Secara Terpaksa

Partikel *al* jenis ini dimasukkan secara terpaksa pada perkataan untuk memenuhi keperluan rima puisi (الضُّرُورَةُ الشَّعْرِيَّة). Contohnya ungkapan al-Rajiz dalam puisi:

بَاعَدَ أُمُّ الْعَمْرُو عَنْ أَسِيرِهَا # حُرَّاسُ أَبْوَابٍ لَدَى قُصُورِهَا

Maksudnya: *Pengawal-pengawal pintu istana menjauhkan Ummu 'Amr dari orang tawanannya.*

Perkataan الْعَمْرُو dalam puisi di atas telah ditambah dengan partikel *al* untuk memenuhi keperluan rima puisi, sedangkan pada kebiasaannya ia disebut أُمُّ عَمْرٍو tanpa partikel *al* (Muhammad 'Ayd, 2009:157).

Partikel *al* juga dianggap sebagai tambahan sementara, sekiranya ia tersisip pada perkataan yang berperanan sebagai *hal*. Dalam konteks ini, ia ditakwil *nakirah* kerana *hal* wajib berstatus *tankir*. Contoh firman Allah (swt):

يَقُولُونَ لَيْنَ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ

Maksudnya: *Mereka berkata: "Sesungguhnya jika kita telah kembali ke Madinah, benarlah orang yang kuat akan mengusir orang-orang yang lemah daripadanya.* (al-Munafiqun: 63,8)

Perkataan الْأَذَلَّ dalam ayat di atas sepatutnya berstatus *tankir* iaitu ذَلِيلًا (Orang yang lemah) kerana ia berperanan sebagai *hal*.

Di samping itu, partikel *al* juga dianggap sebagai tambahan sementara apabila ia tersisip pada *tamyiz*. Hal ini kerana *tamyiz* wajib berstatus *tankir*. Contohnya dalam ungkapan orang Arab iaitu ادْخُلِ الْأَوَّلَ فَلَا أَوَّلَ (masuklah seorang demi seorang) iaitu masuk dengan tertib أَوَّلًا فَأَوَّلًا.

## (ii) Secara Pilihan

Partikel *al* dalam kategori ini tidak menjurus perubahan kepada status *ta'rif*. Namun ia menunjukkan kepada bayangan sifat asal (لَمَحُ الْأَصْلِ) yang wujud pada kata nama khas yang berkaitan dengannya. Contohnya perkataan ضَحَّاك (orang yang kuat ketawa) adalah pola kepalingan atau hiper dari ضَحِك (ketawa). Ia dinukilkan menjadi kata nama khas, lalu dinamai dengan ضَحَّاك tanpa partikel *al* dan tidak merujuk kepada makna asalnya. Namun, sekiranya kata nama khas tersebut disisipkan dengan partikel *al* iaitu الضَّحَّاك, maka ketika itu ia mengisyaratkan kepada bayangan sifat asal yang bererti "orang yang kuat ketawa" (ibid:157-158). Kebanyakan partikel ini pada kebiasaannya menempel pada kata nama khas nukilan (عَلَمُ الْمَنْقُولِ) daripada kata sifat seperti حَارِث, قَاسِم, حَسَن, حُسَيْن, عَبَّاس dan ضَحَّاك atau nukilan daripada kata dasar seperti فَضْل atau nukilan dari kata nama konkrit seperti نَعْمَان<sup>3</sup>. Kesemua kategori ini adalah nukilan. Justeru, ia tidak boleh disisipkan pada kata nama khas seperti مُحَمَّد, مَعْرُوف dan صَالِح. Di samping itu, perkataan yang asalnya adalah kata kerja seperti يَزِيد dan يَشْكُر juga tidak menerima penempelan partikel *al* (Ibn Hisyam al-Ansariy, 1995:1,165). Dalam terjemahan Melayu, ia sering diungkap dengan gelaran 'si' iaitu seperti si cerdik, si gemuk, si bongkok dan sebagainya (Ahmad Rushdi, 2010:100).

## ii) Partikel *al* Relatif (أَلُ الْمَوْصُولَةِ)

Partikel *al* relatif ialah kata nama relatif yang menempel pada sifat *sarih* (الصِّفَةُ الصَّرِيحَةُ), iaitu kata nama pelaku (اسْمُ الْفَاعِلِ) atau kata nama objek (اسْمُ الْمَفْعُولِ) dengan syarat ia tidak bermaksud ketentuan atau generik. Contohnya kata nama objek الْمَنْصُور (orang yang dibantu) atau kata nama pelaku الْمُنْتَصِر (Pemenang). Ia digelar sifat *sarih* kerana ia amat menyerupai kata kerja dari aspek maknanya yang berterusan (التَّجَدُّد) dan tidak

<sup>3</sup> Pada asalnya ia adalah nama sejenis darah (Ibn Hisyam al-Ansariy, 1995: 1,165)

tetap (الْحُدُوثُ) ('Abbas Hasan,1974:1,387). Partikel *al* relatif ini berperanan untuk mengetengahkan makna yang serupa dengan ayat pelengkap relatif (جُمْلَةُ الصَّلَةِ) selepasnya sama seperti yang berlaku pada kata nama relatif الذي (Imil Badi' Ya'qub, 2000:133). Menurut Mahmud Ahmad Nahlat (1999:116), partikel *al* yang menempel pada *sifat* memainkan peranan kata yang disifatkan (المَوْصُوف) yang digugurkan. Contohnya قَعَدَ الرَّجُلُ الْقَائِمُ (orang yang berdiri itu duduk) dan asalnya ialah قَعَدَ الرَّجُلُ الْقَائِمُ (lelaki yang berdiri itu duduk). Lalu kata yang disifatkan (المَوْصُوف) tersebut digugurkan dan sifat menggantikan tempatnya dan mengambil hukumnya.

Adapun partikel *al* yang menempel pada kata sifat separa pelaku (الصِّفَةُ الْمُشَبَّهَةُ), kata nama unggul (اسْمُ التَّفْضِيلِ) atau pola kepalangan (الصِّيغَةُ الْمَبَالِغَةُ) adalah bukan merupakan kata nama relatif, bahkan ia merupakan partikel *ta'rif* kerana sifat kategori ini menunjukkan makna yang tetap dan ia tidak menyerupai kata kerja dari aspek makna yang sentiasa berubah. Justeru, ia tidak boleh berperanan sebagai pelengkap relatif sebagaimana kata kerja. Pelengkap bagi partikel *al* relatif ialah sifat yang wujud selepasnya. Ahli nahu telah mengklasifikasikan pelengkapnya sebagai kategori yang ketiga dari jenis ayat separa selain daripada adverba (ظرف) dan partikel *jar* dan lafaz yang *majrur* (الْجَارُ وَالْمَجْرُور).

Partikel *al* relatif ini dikenalpasti sebagai kata nama relatif kerana terdapat ganti nama selepasnya yang hanya merujuk kepadanya. Contohnya قَدْ أَفْلَحَ الْمُجْتَهِدُ (Orang yang rajin telah berjaya). Perkataan الْمُجْتَهِدُ (Orang yang rajin) dalam contoh ini mengandungi kata ganti nama yang secara andaiannya ialah هو dan ia hanya merujuk kepada partikel *al* yang bermaksud الذي. Di samping itu juga, kata nama yang dimasuki partikel *al* relatif kadangkala kata kerja boleh di'atafkan padanya (Imil Badi' Ya'qub,2006:2,393). Contoh firman Allah (swt):



إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ

Maksudnya: *Sesungguhnya **orang-orang yang membenarkan** (Allah dan Rasul- Nya) baik laki-laki mahupun perempuan dan meminjamkan kepada Allah pinjaman yang baik, nescaya akan dilipatgandakan (pembayarannya) kepada mereka.* (al-Hadid:57,18)

Frasa kerjaan وَأَقْرَضُوا dalam ayat di atas di'atafkan kepada الْمُصَدِّقِينَ berdasarkan kepada kekuatan aura kata kerja. Justeru, andaian ayat di atas ialah إِنَّ الَّذِينَ تَصَدَّقُوا kepada kata kerja. Justeru, andaian ayat di atas ialah إِنَّ الَّذِينَ تَصَدَّقُوا (Imil Badi' Ya'qub, 2000:133-134). Secara asasnya, kata kerja hanya boleh di'atafkan kepada kata kerja sepertinya atau separa kata kerja. Dalam ayat di atas, *ma'tuf alayh* bukannya merupakan kata kerja. Namun, ia menyerupai kata kerja kerana ia merupakan salah satu daripada derivasinya (مُشْتَقَّاتُهُ). Justeru, partikel *al* yang masuk pada kata nama pelaku الْمُصَدِّقِينَ adalah kata nama relatif supaya kata ganti nama yang terkandung dalam kata terbitan (المُشْتَقَّاتُ) boleh kembali kepadanya. Partikel *al* relatif tidak berperanan sebagai kata nama relatif sekiranya terdapat elemen yang menunjukkan bahawa ia adalah untuk ketentuan dalam sesuatu ujaran. Justeru, dalam kondisi ini, ia berperanan sebagai partikel *ta'rif* dan bukan sebagai kata nama relatif. Contohnya شَاهَدْتُ عَامِلًا مُبْدِعًا فَأَكْرَمْتُ الْعَامِلَ الْمُبْدِعَ (Saya melihat seorang pekerja yang kreatif, maka saya memuliakan pekerja yang kreatif itu) (Imil Badi' Ya'qub, 2006: 2, 392-393).

Perbahasan mengenai identiti partikel *al* yang tersisip pada kata nama pelaku dan kata nama objek di atas boleh dijelaskan menerusi jadual berikut:

**Jadual 2.1: Identiti Partikel Al Yang Tersisip Pada Kata Nama Pelaku Dan Kata**

**Nama Objek**

Sifat	Identiti Partikel <i>al</i>	Kriteria sifat <i>sarih</i>	Contoh
Kata nama pelaku (اسْمُ الْفَاعِلِ) Kata nama Objek (اسْمُ الْمَفْعُولِ) + partikel <i>al</i>	Kata nama <i>al</i> relatif	-Makna tidak tetap -Mengandungi ganti nama yang hanya merujuk kepada partikel <i>al</i> -Kata kerja boleh di 'atafkan pada sifat <i>sarih</i> yang tersisip dengan partikel <i>al</i>	- جَاءَ الْمُعْطِيُّ الْمَسَاكِينَ - قَدْ أَفْلَحَ الْمُجْتَهِدُ  - إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَبُوا اللَّهَ قَرِيبًا حَسَنًا يَضَاعَفُ لَهُمْ - قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُ
	Partikel <i>al ta'rif</i>	-Makna tetap @ sifat <i>sarih</i> digunakan sebagai kata nama -Wujud elemen yang menunjukkan bahawa ia adalah untuk ketentuan	- جَاءَ نَاجِحٌ وَبَارَكْتُ النَّاجِحَ

**iii) Partikel *al* Ganti (أَلِ الْعَوَظِيَّةِ)**

Partikel *al* jenis ini berperanan sebagai pengganti dalam beberapa situasi, iaitu:

(a)Partikel *al* berperanan menggantikan kata ganti nama. Contohnya firman Allah (swt):

نَحْبُ دَعْوَتَكَ وَتَتَّبِعُ الرُّسُلَ

Maksudnya: *Kami akan mematuhi seruan Mu dan akan mengikuti rasul-rasul (Mu)*

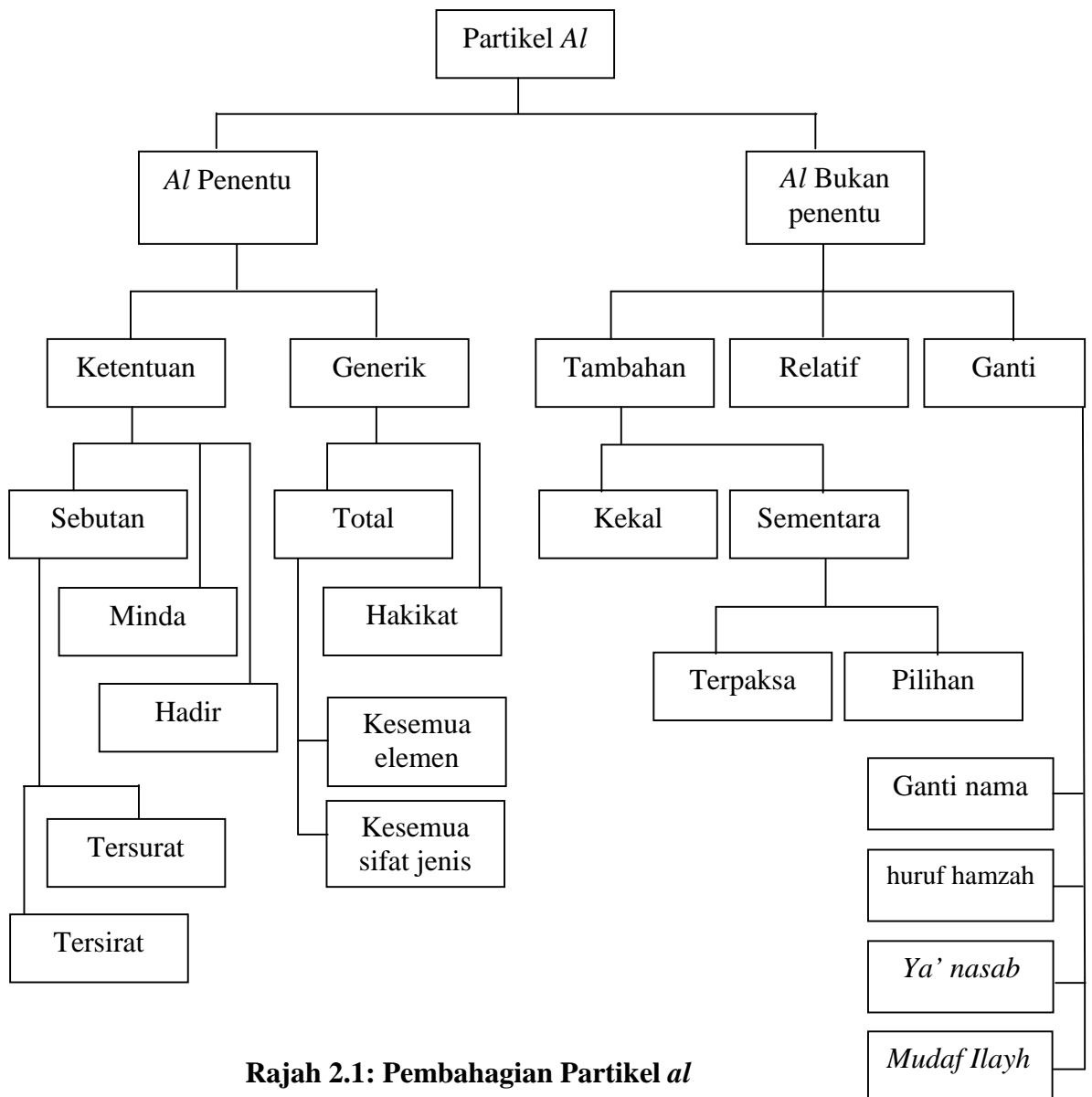
(Ibrahim: 14,44).

Partikel *al* yang tersisip pada perkataan الرُّسُلُ (rasul-rasul) berfungsi sebagai pengganti kepada ganti nama *kaf*, iaitu رُسُلَكَ (rasul-rasulMu).

(b)Beberapa orang ahli nahu berpendapat partikel *al* menggantikan huruf hamzah dalam lafaz الله. Asal lafaz الله ialah إله kemudian digugurkan huruf *hamzah* dan partikel *al* menggantikannya lalu terus kekal padanya seolah-olah ia merupakan salah satu daripada komponen huruf perkataan tersebut (Ibn al-Sarraj,1988:2,113).

(c) Partikel *al* berperanan menggantikan *ya' nasab*. Contohnya <sup>يَهُود</sup> (orang Yahudi) dan <sup>الْمَجُوس</sup> (orang Majusi). Kedua-dua perkataan ini memperoleh status *ta'rif* dari ciri-ciri khususnya (<sup>عَلَمِيَّة</sup>) bukan daripada partikel *al*. Justeru, asalnya ialah <sup>يَهُودِيُونَ</sup> dan <sup>مَجُوسِيُونَ</sup>.

(d) Partikel *al* berperanan menggantikan *mudaf ilayh*. Contohnya perkataan <sup>أَوَانٌ</sup> (masa) hanya digunakan sebagai *mudaf* iaitu <sup>أَوَانٌ صِدْقٍ</sup> (saat kebenaran). Justeru apabila *mudaf ilayh*nya digugurkan, maka ia digantikan dengan partikel *al* dan disebut <sup>الْأَوَانُ</sup> (ibid:2,143). Berdasarkan perbincangan di atas, partikel *al* boleh diringkaskan seperti gambar rajah berikut:



**Rajah 2.1: Pembahagian Partikel *al***

#### 2.1.4 *Ta‘rif* dan *Tankir* Dalam Struktur Ayat

Penulis melihat perbahasan mengenai *ta‘rif* dan *tankir* dalam struktur ayat adalah penting bagi kajian ini. Hal ini kerana ia melibatkan penggunaan aspek *ta‘rif* dan *tankir* secara fungsian. Di samping itu, aspek makna *ta‘rif* dan *tankir* hanya boleh terserlah melalui fungsi nahuan perkataan dan posisinya dalam struktur ayat. Penggunaan kaedah nahu yang tepat berasaskan prinsip *ta‘rif* dan *tankir* mampu menghasilkan struktur ayat yang gramatis dan makna perkataan yang menepati mesej yang ingin disampaikan.

Ayat ialah hasil kombinasi dua perkataan yang disandarkan antara satu sama lain, sama ada ia menghasilkan faedah (makna), seperti *زَيْدٌ قَائِمٌ* (Zayd berdiri) atau tidak menghasilkan faedah seperti *إِنْ يُكْرِمَنِي* (Sekiranya dia menghormati saya) (‘Aliy bin Muhammad al-Syarif al-Jurjaniy, 1989:1,82).

Ayat bahasa Arab boleh diklasifikasikan kepada dua kategori iaitu ayat namaan ( *الْجُمْلَةُ الْإِسْمِيَّةُ* ) dan ayat kerjaan ( *الْجُمْلَةُ الْفَعْلِيَّةُ* ). Kedua-dua ayat ini dibentuk dan digunakan dengan tujuan untuk mengetengahkan makna yang merupakan asas utama dalam menyampaikan mesej sesuatu ayat. Perbahasan mengenai kedua-dua jenis ayat dan fungsi maknanya telah diberi keutamaan oleh sarjana Arab seperti Sibawayh (m 188H), Ibn al-Sarraj (m 316H), Ibn Jinni (m 392H), al-Suyutiy (m 910H), ‘Abd al-Qahir al-Jurjaniy (m 471H), Ibn al-Hajib (m 646H), Ibn Hisyam al-Ansariy (m 761H) dan ‘Abbas Hasan (1974) serta dihuraikan secara terperinci dalam karya-karya mereka.

Ahli nahu berpendapat bahawa ayat yang lengkap terbentuk daripada dua kata nama seperti *مُحَمَّدٌ قَائِمٌ* (Muhammad berdiri) atau kata nama dan kata kerja seperti *مُحَمَّدٌ قَامَ* (Muhammad telah berdiri). Ia tidak terbentuk sama ada daripada dua kata kerja, dua partikel, kata nama dan partikel, kata kerja dan partikel atau satu perkataan. Hal ini

kerana sandaran hendaklah menghasilkan faedah atau makna yang lengkap. Sebaliknya, gabungan dua kata nama dapat membentuk ayat kerana salah satu daripadanya berfungsi sebagai penyandar (المُسْنَدُ إِلَيْهِ) dan yang lain berfungsi sebagai pesandar (المُسْنَدُ). Begitu juga kata nama dan kata kerja, kerana kata kerja adalah pesandar (المُسْنَدُ) dan kata nama adalah penyandar (المُسْنَدُ إِلَيْهِ). Oleh itu, kewujudan kata nama dalam ayat adalah satu kemestian dan tidak dapat ditolak. Hal ini kerana kata nama ialah unsur yang boleh diperkatakan tentangnya dan unsur yang boleh memperkatakan mengenai sesuatu. Sebaliknya kata kerja ialah unsur yang hanya memperkatakan atau dengan kata lain boleh menjadi cerita (Muhammad Arsyad ‘Abd Majid, 2009:115-116).

Justeru, penulis akan membincangkan beberapa komponen nahu (مَكُونَاتُ النَّحْوِ) yang berkait rapat dengan penggunaan aspek *ta‘rif* dan *tankir*, sama ada ia termasuk dalam kategori teras (عَمْدَة) atau kata rinci (فُضْلَة) seperti subjek (المُبْتَدَأُ), predikat (الخَبَرُ), pelaku (الْفَاعِلُ), kata nama sebab (الْمَفْعُولُ لَهُ), kata keterangan (الْمَفْعُولُ فِيهِ), *hal* (الْحَالُ), *tamyiz* (الْتَمْيِيزُ), sifat (الْصِّفَة), kata susulan (الْبَدَلُ) dan *‘atf bayan* (عَطْفُ الْبَيَانِ).

#### 2.1.4.1 Subjek dan Predikat (المبتدأ والخبر)

Ayat namaan terbina daripada dua konstituen asas iaitu subjek dan predikat yang merupakan teras sesuatu ujaran. Setiap ujaran tidak akan terbina tanpa kedua-duanya. Kedua-dua unsur tersebut saling memerlukan antara satu sama lain. Sesuatu kata nama boleh digelar dan diiktiraf sebagai subjek hanya setelah ia digandingkan dengan predikat yang berfungsi sebagai pelengkap kepada subjek untuk memberi makna ayat

yang sempurna dengan syarat subjek itu bukan tergolong daripada kategori *wasf*<sup>4</sup> ('Abbas Hasan,1974:1,442-443).

Sehubungan itu, subjek dalam ayat namaan bahasa Arab boleh dikategorikan kepada dua jenis. Jenis yang pertama ialah subjek yang mempunyai predikat seperti زَيْدٌ كَرِيمٌ (Zayd seorang yang mulia). Jenis kedua ialah subjek yang mempunyai pelaku yang berfungsi sebagai predikat, contohnya مَا قَائِمٌ الزَّيْدَانِ (Dua orang Zayd tidak berdiri). Dalam contoh ini, subjek iaitu lafaz قَائِمٌ adalah *wasf*, maka lafaz yang tampil selepasnya adalah pelaku yang menggantikan tempat predikat (Ibn 'Aqil,1987:1,157).

Menurut 'Imad Hatim (1982:433) subjek ialah kata nama *marfu'* yang diceritakan tentangnya dan pada kebiasaannya ia berada pada awal ayat. Manakala predikat pula ialah konstituen yang menceritakan tentang subjek. Namun dalam menentukan fungsinya, setiap kata dalam ayat namaan adalah tertakluk kepada beberapa kriteria dan syarat. Menerusi definisi di atas, dapat difahami bahawa subjek merupakan judul ayat atau bahan cerita manakala predikat pula ialah cerita yang menjelaskan perihal subjek.

Aspek *ta'rif* dan *tankir* merupakan salah satu kategori nahuan bagi ayat namaan bahasa Arab. Dalam konteks ini, Ibn Jinni (2002:104) berpendapat bahawa apabila terhimpun dalam satu ayat kata nama *ma'rifah* dan *nakirah*, maka kata nama yang berstatus *ta'rif* adalah subjek dan kata nama yang berstatus *tankir* adalah predikat. Menurut Ibn al-Sarraj (1988:1,65-67), subjek atau predikat terbahagi kepada empat keadaan dari aspek *ta'rif* dan *tankirnya*. Keempat-empat keadaan tersebut adalah seperti berikut:

---

<sup>4</sup> Wasf dari perspektif ilmu morfologi ialah perkataan yang menunjukkan kepada sifat sesuatu unsur, keadaannya atau menentukan salah satu aspeknya. Ia dikategorikan kepada 7 jenis, iaitu; kata nama pelaku (اسم الفاعل), kata nama objek (اسم المفعول), kata sifat separa pelaku (الصفة المشبهة باسم الفاعل), kata nama unggul (اسم التفضيل), kata nama jati yang mengandungi makna sifat *musytaq* dan kata nama yang dinasabkan (الاسم الجامد المتضمن معنى الصفة المشتقة) (Imil Badi' Ya'qub, 2006:9, 429-430)

a) Subjek berstatus *ta'rif* dan predikat berstatus *tankir*. Pola seperti inilah yang sepatutnya dimiliki oleh sesebuah ayat. Contohnya: زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ (Zayd bertolak).

b) Subjek berstatus *ta'rif* dan predikat berstatus *ta'rif*. Contohnya زَيْدٌ أَخُوكَ (Zayd ialah saudara kandung kamu). Ayat seperti ini tidak harus diujarkan sekiranya penerima ujaran mengetahui bahawa Zayd adalah saudara kandungnya. Namun, ia dibolehkan seandainya penerima ujaran hanya mengenali Zayd secara personal bukan mengetahui bahawa dia adalah saudara kandungnya. Hal ini mungkin terjadi disebabkan oleh perpisahan atau sebab yang lain. Sehubungan itu, penerima ujaran hanya mengetahui bahawa dia mempunyai seorang saudara dan tidak mengetahui bahawa Zayd adalah orang yang dimaksudkan. Justeru, ia membawa makna “Zayd, individu yang kamu kenali ini merupakan saudara kamu yang pernah kamu ketahui sebelum ini”. Faedah tersebut terhasil pada saat pertemuan antara mereka berdua. Oleh itu, faedah tidak terhasil sekiranya penerima ujaran mengetahui tentang perkara itu sebelumnya (Ibn al-Sarraj, 1988:1,65-66).

Sekumpulan ahli nahu berpendapat bahawa jika kedua-dua subjek dan predikat berstatus *ta'rif*, maka penutur mempunyai pilihan untuk menentukan salah satu daripadanya sebagai subjek sama ada taraf kedua-dua konstituen setara, contohnya اللَّهُ رَبُّنَا (Allah tuhan kami) ataupun berbeza, contohnya زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ (Zaydlah orang yang bertolak). Justeru, dalam kedua-dua contoh ini, konstituen yang berada di hadapan adalah subjek dan konstituen yang kemudian adalah predikat (Barikan bin al-Sa'd, 1996:217). Dalam contoh pertama اللَّهُ رَبُّنَا, lafaz اللَّهُ dan frasa *idafah* رَبُّنَا adalah setara. Manakala dalam contoh kedua, kata nama khas زَيْدٌ mempunyai daya *ta'rif* yang lebih kuat kerana ia berada pada aras yang lebih tinggi dalam senarai tatatingkat kata nama *ma'rifah* berbanding daya *ta'rif* yang dimiliki oleh kata nama yang berstatus *ta'rif* menerusi partikel *al* iaitu الْمُنْطَلِقُ.

Ibn al-Sarraj (1988:1,154) berpandangan bahawa unsur yang mempunyai daya *ta'rif* yang lebih kuat patut dijadikan subjek. Justeru, ayat *زَيْدٌ هَذَا* (Zayd adalah ini) adalah lebih elok dan gramatis seandainya ayat tersebut dimulai dengan *هَذَا*. Hal ini kerana daya *ta'rif* yang dimiliki oleh kata nama penunjuk adalah lebih kuat berbanding dengan daya *ta'rif* yang dimiliki oleh kata nama khas dalam senarai tatatingkat kata nama *ma'rifah*.

c) Subjek berstatus *tankir* dan predikat berstatus *tankir*. Keadaan ini diharuskan selagi mana ia menghasilkan faedah dan memberikan makna yang sempurna, contohnya *رَجُلٌ قَائِمٌ* (Seorang lelaki berdiri). Namun, ayat akan lebih gramatis sekiranya ia didahului dengan partikal nafi. Hal ini kerana faedah akan benar-benar terhasil dalam kondisi ini. Contohnya *مَا رَجُلٌ جَالِسٌ* (Tiada seorang lelaki pun duduk).

d) Subjek berstatus *tankir* dan predikat berstatus *ta'rif*. Ini merupakan pola yang menyongsang daripada pola ayat yang sebenar.

Walaupun begitu, Sibawayh telah mengharuskan keadaan ini dengan dua bentuk, iaitu subjek tampil berbentuk partikel *كَمْ* tanya, contohnya: *كَمْ مَالُكَ؟* (berapakah harta kamu?) atau berupa *أَفْعَلٌ* unggul, contohnya *خَيْرٌ مِنْكَ زَيْدٌ* ([orang] yang lebih baik daripada kamu ialah Zayd). Dalam contoh ini, lafaz *كَمْ* dan *خَيْرٌ* dii'rab sebagai subjek. Manakala lafaz *مَالُكَ* dan *زَيْدٌ* berperanan sebagai predikat yang berstatus *ta'rif* (Ibn Malik, 2001:1,283). Namun, al-Jurjaniy (1982:1,306), telah menyanggah keadaan ini kerana ia menyalahi kebiasaan. Tambahan pula, penerima ujaran tidak memperoleh sebarang informasi daripada sesuatu yang umum. Oleh itu, timbul persoalan bagaimana sesuatu yang diketahui dijadikan cerita atau predikat pada sesuatu unsur yang tidak dikenali. Selari dengan ini, Sibawayh (1988:1,48) turut menetapkan satu kaedah umum dalam bab *Ibtida'* bahawa sesuatu unsur yang mengandungi kesamaran iaitu *nakirah*



tidak layak untuk dijadikan subjek. Dalam bab ini, dinyatakan bahawa subjek pada asalnya dijadikan berstatus *ta'rif* dan predikat dijadikan berstatus *tankir*, kadangkala kedua-duanya berstatus *ta'rif* dan kadangkala kedua-duanya berstatus *tankir* dengan syarat berfaedah atau diertikan sebagai lengkap dan menghasilkan makna.

Justeru, ayat mesti dimulai dengan kata nama yang diketahui oleh penerima ujaran sebagaimana diketahui oleh kita, kemudian didatangkan cerita yang tidak diketahui olehnya supaya ia memperoleh faedah daripada mesej yang disampaikan (al-Suyuti, 1984:2,59). al-Mubarrid (2010:4,127) berkata:

فَأَمَّا الْمُبْتَدَأُ فَلَا يَكُونُ إِلَّا مَعْرِفَةً أَوْ مَا قَارَبَ الْمَعْرِفَةَ مِنَ النَّكِرَاتِ

Maksudnya: *Adapun subjek mesti hanya berbentuk kata nama ma'rifah atau nakirah yang statusnya mirip dengan ma'rifah.*

Misalnya, ayat رَجُلٌ قَائِمٌ (lelaki bangun) tidak memberi apa-apa faedah kepada penerima ujaran. Namun, ayat صَاحِبٌ لَزَيْدٍ عِنْدِي (Rakan Zayd ada bersama saya) adalah harus walaupun kedua-dua konstituennya berstatus *tankir*. Hal ini kerana ia menghasilkan makna lengkap menerusi perkataan yang mirip dengan *ma'rifah* iaitu صَاحِبٌ لَزَيْدٍ (ibid:4,127).

Ibn al-Hajib (1989:2,832) telah menyentuh masalah status *ta'rif* subjek dengan katanya:

الْمُبْتَدَأُ هُوَ الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ ، فَلأَوَّلَى أَنْ يَكُونَ مَعْرُوفًا عِنْدَ الْمُخَاطَبِ لِيَسْتَفِيدَ الْحُكْمَ عَلَى مَعْرُوفٍ

Maksudnya: *Subjek ialah unsur yang difokuskan. Maka lebih utama ia diketahui oleh penerima ujaran supaya ia memperoleh faedah daripada unsur yang diketahui.*

Ibn al-Sarraj (1988:1,59) menyatakan:

الْمُعْتَبَرُ فِي الْإِبْتِدَاءِ بِالنَّكَرَةِ حُصُولُ الْفَائِدَةِ فَمَتَى حَصَلَتْ الْفَائِدَةُ فِي الْكَلَامِ جَازَ الْإِبْتِدَاءُ

Maksudnya: *Aspek yang diambil kira ketika ayat dimulai dengan kata nama nakirah ialah aspek keberhasilan faedah. Justeru, selagi maksud tercapai maka ayat boleh dimulakan dengan nakirah.*

Penceritaan mengenai sesuatu objek yang umum tidak akan menghasilkan faedah atau makna yang lengkap. Hal ini kerana faedah atau makna yang sempurna tidak terhasil melalui proses penceritaan sesuatu objek yang tidak dikenali (al-‘Ukbariy, 1995:1,130) dan kebiasaannya sesuatu objek yang umum tidak diketahui orang. Justeru, menyatakan hukum atau cerita berkenaan objek yang tidak diketahui adalah tidak berfaedah (Ibn Hisyam al-Ansariy, 1988:113). Oleh itu, subjek mestilah berstatus *ta‘rif* agar ia boleh ditentukan atau berstatus *tankir* yang khusus. Ibn Malik (dalam Ibn ‘Aqil, 1987:1,174) menyebut dalam rangkap puisinya:

وَلَا يَجُوزُ الْإِبْتِدَاءُ بِالنَّكِرَةِ      مَا لَمْ تُفَدَّ كَعِنْدَ زَيْدٍ نَمْرَةً

Maksudnya: *Memulai ayat dengan kata nama nakirah tidak harus selagi ia tidak memberi faedah seperti عِنْدَ زَيْدٍ نَمْرَةً (Zayd mempunyai seekor harimau).*

Tuntasnya, aliran nahu terdahulu telah meletakkan syarat pemerolehan faedah atau disebut pemerolehan makna lengkap sebagai asas dalam permasalahan ini. Oleh itu, wujud justifikasi yang mengharuskan kata nama *nakirah* yang berfaedah berperanan sebagai subjek. Setelah ditinjau, Ibn Hisyam al-Ansariy menyenaraikan hanya 10 justifikasi manakala ahli nahu yang lain telah menambahnya sehingga 15 dan terdapat juga sebahagian yang lain menambah sehingga 24, 30 dan 40 justifikasi. Namun begitu, terdapat juga sebahagian daripada ahli nahu yang mengembalikan kepada isu umum dan khusus (Nahid bt ‘Umar al-‘Atiq, 2009:320-321).

al-Zamakhshariy (1999:25) dalam karyanya al-Mufasssal fi Sun‘at al-‘Irab hanya menyatakan 5 posisi kata nama *nakirah* yang berfaedah atau menyumbang makna yang

lengkap ketika berperanan sebagai subjek. Ibn Ya'isy (t.t:1,86) menambah sehingga 7 dalam kitabnya Syarh al-Mufasssal. Manakala Ibn Hisyam al-Ansariy (1985:608-613) dalam Mughni al-Labib pula 10, Ibn 'Usfur (1972:1,82) 16 dan Ibn Aqil (1987:1,175-181) menyebut 24 justifikasi yang membenarkan kata nama *nakirah* berperanan sebagai subjek. al-Suyutiy (1984:2,64-69) pula menyenaraikan 32 justifikasi yang membenarkan subjek berstatus *tankir*. Manakala ahli nahu kontemporari 'Abbas Hasan (1974:1,486-491) telah menyenaraikan 26 bentuk subjek yang berstatus *tankir*.

Hasil penelitian penulis, walaupun terdapat perselisihan dan perbezaan pendapat dalam kalangan ahli nahu dalam hal ini, penulis mendapati bahawa hanya terdapat 29 kondisi dan justifikasi yang popular dan paling banyak digunakan serta disepakati oleh majoriti ahli nahu, iaitu:

1. Kata nama *nakirah* didepani oleh predikat separa ayat (شبه الجملة) yang spesifik, sama ada ia merupakan partikel *jar* dan kata nama *majrur* seperti فِي الدَّارِ رَجُلٌ (**Di rumah itu** ada seorang lelaki) atau adverba (ظرف), seperti عِنْدَ زَيْدٍ نَمْرَةٌ (**Zayd mempunyai** seekor harimau). Lafaz رَجُلٌ dan نَمْرَةٌ dalam contoh di atas adalah subjek berstatus *tankir* yang dikemudiankan. Pengkhususan predikat separa ayat boleh terjadi sama ada menerusi:

i) *Idafah* seperti firman Allah (swt) :

وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةٌ

Maksudnya: *dan penglihatan mereka ditutup* (al-Baqarah:2,7).

Dalam ayat di atas, pengkhususan predikat separa ayat عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ terhasil menerusi gabungan lafaz أَبْصَارٌ dan kata ganti nama هُمْ.

ii) Penempelan partikel *al* seperti firman Allah (swt):

وَعَلَىٰ الْأَعْرَافِ رِجَالٌ

Maksudnya: *Dan di atas A'raf itu ada orang-orang* (al-A'raf: 7,46).

Dalam ayat di atas, pengkhususan predikat separa ayat عَلَى الْأَعْرَافِ terhasil menerusi penempelan partikel *al* pada lafaz الْأَعْرَافِ (AbdulLah bin Salih al-Fawzan, 1998:1,177).

Menurut Ibn Hisyam al-Ansariy (1985:611), sekiranya aspek spesifikasi tidak berlaku maka faedah tidak akan terhasil. Lantaran itu, pengujaran ayat seperti فِي دَارٍ رَجُلٌ (Seorang lelaki ada di sebuah rumah) tidak diharuskan. Sehubungan itu, beliau turut menyatakan bahawa justifikasi yang mengharuskan subjek berstatus *tankir* ialah penampilan predikat separa ayat yang spesifik. Dalam kondisi ini, ahli nahu bersependapat bahawa pendepanan predikat adalah wajib kerana pengakhiran predikat boleh membawa tanggapan kepada maksud sifat. Ini selaras dengan ciri-ciri kata *nakirah* yang bersifat kabur dan memerlukan kepada sifat untuk menjelaskan kekaburan tersebut. Contohnya رَجُلٌ فِي الدَّارِ (Seorang lelaki yang berada di rumah itu) (Ibn 'Usfur, 1998:1,326)

Dalam konteks ini, Ibn Malik (1982:1,364) menambah bahawa kata nama *nakirah* juga boleh didepani oleh predikat berbentuk ayat seperti قَصَدَكَ غُلَامُهُ رَجُلٌ (Budak seorang lelaki pergi kepada kamu). Lafaz رَجُلٌ dalam ayat di atas adalah subjek berstatus *tankir* yang dikemudiankan bagi predikat berbentuk ayat kerjaan yang didahulukan iaitu قَصَدَكَ غُلَامُهُ.

2. Kata nama *nakirah* didahului partikel nafi. Contoh مَا عَمَلٌ بِضَائِعٍ (**Tiada** suatu pekerjaan adalah sia-sia). Dalam ayat di atas, lafaz مَا عَمَلٌ sebagai subjek walaupun dalam keadaan *tankir*. Hal ini kerana fungsi yang dimiliki oleh partikel nafi مَا boleh menjadikan subjek menghasilkan faedah dan makna yang lengkap walaupun ia tampil berstatus *tankir* (Mustafa Ghalayiniy, 1990:2,7). Tambahan pula, penafian selalunya

merangkumi setiap elemen. Oleh itu, faedah tetap akan terhasil menerusi pernyataan dengan subjek yang berstatus *tankir*.

3. Kata nama *nakirah* didahului partikel tanya. Contoh **أَرَجُلٌ قَائِمٌ** (**Adakah** seorang lelaki bangun). Lafaz **رَجُلٌ** yang berstatus *tankir* merupakan subjek dalam ayat di atas. Hal ini kerana partikel *hamzah* sebelumnya adalah partikel tanya berbentuk penafian (الاستفهام) (الإنكاري) yang menjurus kepada makna partikel nafi. Justeru, pendepanan partikel nafi sebelum kata nama *nakirah* menjadikannya umum (Yasir al-Hurub, 2010:105).

4. Kata nama *nakirah* adalah kata yang disifatkan (موصوفة). Contoh **نَوْمٌ مُبَكِّرٌ خَيْرٌ مِنْ سَهَرٍ** (**Tidur awal** lebih baik daripada berjaga malam). Lafaz **نَوْمٌ** dalam ayat di atas berfungsi sebagai subjek yang diharuskan berstatus *tankir*. Hal ini kerana ia dikhususkan dengan sifat **مُبَكِّرٌ** yang menyusul selepasnya. Justeru, pemerianannya dengan sifat dapat mengurangkan ketaksaan dan sifat umumnya serta dapat menjadikannya mirip dengan kata nama *ma'rifah* dan yang seumpamanya. Hal ini menjadikan penerima ujaran memperoleh faedah menerusi apa yang didengarinya serta dapat meyakinkannya.

5. Kata nama *nakirah* membawa makna kata kerja. Hal ini meliputi unsur yang bermaksud doa sama ada untuk kebaikan atau keburukan. Contohnya:

i) Doa untuk kebaikan. Contoh firman Allah (swt):

سَلَامٌ عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ ﴿١٣٠﴾

Maksudnya: *Kesejahteraan dilimpahkan atas keluarga Yasin?* (al-Saffat: 37, 130).

Kamal Basya (2002:107) berpendapat bahawa subjek iaitu **سَلَامٌ** diharuskan tampil secara *tankir* apabila nisbahnya dikhususkan kepada si penutur. Oleh itu, asal bagi ayat di atas ialah **سَلَّمْتُ سَلَامًا عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ**, lalu kata kerja digugurkan dan lafaz **سَلَامًا** dikekalkan. Kemudian status *nasab* bagi lafaz **سَلَامًا** telah ditukarkan kepada *rafa'* iaitu **سَلَامٌ** untuk menunjukkan kepada maksud tetap.

ii) Doa untuk keburukan. Contoh firman Allah (swt):

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ﴿٨١﴾

Maksudnya: **Kecelakaan besarlah** bagi orang-orang yang curang (al-Mutaffifin: 83,1).

Lafaz وَيْلٌ dan سَلَامٌ adalah subjek yang diharuskan berstatus *tankir* dalam kedua-dua ayat di atas. Menurut Ibn Hisyam al-Ansariy (1985:612) kedua-dua lafaz *nakirah* yang membawa maksud doa diharuskan berperanan sebagai subjek kerana ia mengandungi makna perbuatan. Hal ini kerana doa mengandungi makna yang khusus dengan perbuatan.

6. Kata nama *nakirah* berada pada permulaan ayat *hal*, sama ada ia didahului oleh partikel waw keadaan (واو الحال) atau sebaliknya. Contoh firman Allah (swt) dalam surah Ali ‘Imran ayat 154:

وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ

Maksudnya: Sedangkan **segolongan** lagi telah dicemaskan oleh diri mereka sendiri (Ali ‘Imran: 3,154).

Dalam ayat di atas, lafaz طَائِفَةٌ adalah subjek dan ayat kerjaan قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ adalah predikatnya. Justeru, ayat yang terdiri daripada subjek dan predikat berada pada posisi *nasab* sebagai *hal*. Dalam konteks ini, ahli nahu telah meletakkan syarat bahawa kata nama *nakirah* mesti didahului partikel waw keadaan (واو الحال) untuk menjadikannya sebagai subjek berstatus *tankir* (al-Suyutiy, 1984:2,68).

Contoh ayat *hal* tanpa waw keadaan (واو الحال) ialah كُلُّ يَوْمٍ أَتَعْلَمُ، كُتِبَ فِي يَدَيَّ (Setiap hari aku belajar dalam keadaan **buku-buku** sentiasa di tanganku). Dalam ayat di atas, lafaz كُتِبَ di‘*rab* sebagai subjek yang diharuskan berstatus *tankir*, manakala partikel *jar* dan kata nama *majrur* فِي يَدَيَّ adalah predikatnya. Justeru, ayat yang merupakan

kombinasi subjek dan predikat berada pada posisi *nasab* sebagai *hal*. Sebagaimana dimaklumi, kedua-dua contoh ayat *hal* di atas berkait rapat secara semantik dengan ayat sebelumnya. Hal ini kerana ia berperanan sebagai penjelas dan penerang ayat yang terdahulu. Justeru, memulakan ayat dengan kata nama *nakirah* tidak menjejaskan sebarang faedah yang terhasil.

7. Kata nama *nakirah* berada selepas partikel لولا. Contohnya لَوْلَا صَبْرٌ وَإِيمَانٌ لَقَتَلَ الْحَزِينُ (Kalaupun bukan kerana kesabaran dan iman pasti orang yang bersedih itu telah membunuh dirinya). Lafaz صَبْرٌ dii'rab sebagai subjek dan predikatnya digugurkan dengan andaianya موجود. Dalam ayat di atas, subjek diharuskan tampil secara *tankir* kerana ia didahului oleh partikel لولا .

8. Kata nama *nakirah* berupa kata nama syarat. Contohnya مَنْ يَعْمَلْ خَيْرًا يَجِدْ خَيْرًا (Barangsiapa yang berbuat baik, maka dia akan memperolehi kebaikan jua). Lafaz مَنْ ialah kata nama syarat yang berada pada posisi *rafa'* sebagai subjek. Manakala ayat syarat dan jawapannya berperanan sebagai predikat.

9. Kata nama *nakirah* mempunyai maksud takjub atau kagum. Contohnya عَجَبٌ لِأَمْرِكُمْ (Kagum dengan urusan kamu) dan مَا أَبْرَعَ شُهَدَاءُ الْفَلَسْطِينِ (Betapa hebat para syahid di Palestin). Lafaz عَجَبٌ dalam ayat pertama menunjukkan kepada takjub dan membawa maksud kekaguman atau kehairanan, begitu juga dengan partikel مَا takjub dalam ayat kedua. Justeru, ini merupakan justifikasi yang mengharuskannya tampil dalam keadaan *tankir*. Sehubungan dengan itu, lafaz عَجَبٌ dan partikel مَا takjub dalam dua contoh di atas dii'rab sebagai subjek yang berstatus *tankir* manakala separa ayat لِأَمْرِكُمْ dan ayat kerjaan أَبْرَعَ adalah predikatnya.

10. Kata nama *nakirah* di'atafkan pada kata nama ma'rifah. Contohnya مُحَمَّدٌ وَأَبٌ (Mahmud dan ayah bermusafir). Lafaz أَبٌ di'atafkan pada kata nama ma'rifah

yang wujud sebelumnya iaitu مُحَمَّدٌ dan dii'rab sebagai subjek yang diharuskan berstatus *tankir*.

11. Kata nama *nakirah* merupakan kata yang di'atafkan (معطوف عليه) oleh kata nama *ma'rifah*. Contohnya رَجُلٌ وَخَالِدٌ يَتَعَلَّمَانِ الرَّيَاضِيَّاتِ (**Seorang lelaki** dan Khalid belajar matematik). Lafaz رَجُلٌ merupakan kata yang di'atafkan (معطوف عليه) oleh kata nama *ma'rifah* iaitu خَالِدٌ dan dii'rab sebagai subjek yang diharuskan berstatus *tankir*.

12. Kata nama *nakirah* di'atafkan pada kata yang disifatkan. Contohnya ضَيْفٌ كَرِيمٌ وَصَدِيقٌ حَاضِرَانِ (Tetamu yang mulia dan **seorang kawan** hadir). Dalam ayat di atas, lafaz صَدِيقٌ merupakan kata nama *ma'tuf* dan berperanan sebagai subjek, manakala lafaz حَاضِرَانِ adalah predikatnya.

13. Kata nama *nakirah* merupakan kata yang di'atafkan (معطوف عليه) oleh kata nama yang disifatkan (الاسم الموصوف). Contohnya رَجُلٌ وَسَيَّارَةٌ جَمِيلَةٌ أَمَامَ الْبَيْتِ (**Seorang lelaki** dan sebuah kereta cantik berada di hadapan rumah). Dalam ayat di atas, lafaz رَجُلٌ merupakan kata yang di'atafkan (معطوف عليه) oleh kata nama yang disifatkan iaitu سَيَّارَةٌ dan dii'rab sebagai subjek yang diharuskan berstatus *tankir*.

14. Kata nama *nakirah* menjadi pengganti kata yang disifatkan. Contohnya ضَعِيفٌ عَاذَ بَقَرْمَلَةٍ (**Orang yang lemah** meminta tolong kepada orang yang lebih lemah daripadanya). Asalnya ialah إِنْسَانٌ ضَعِيفٌ (Insan yang lemah) lalu kata yang disifatkan iaitu lafaz إِنْسَانٌ digugurkan dan sifatnya mengambil alih posisinya sebagai subjek.

15. Kata nama *nakirah* didahului partikel إِذَا kejutan (إِذَا الْفُجَائِيَّةُ). Contohnya غَادَرْتُ (Saya meninggalkan rumah maka tiba-tiba **hujan** turun). Dalam contoh di atas, lafaz مَطَرٌ dii'rab sebagai subjek. Ia diharuskan berstatus *tankir* kerana didahului



partikel إذا kejutan (إذا الفجائية). Partikel إذا kejutan (إذا الفجائية) ini hanya disusuli dengan ayat namaan.

16. Kata nama *nakirah* menunjukkan kepada kepelbagaian, pengkategorian dan penghuraian. Contohnya رَأَيْتُ الْأَزْهَارَ فَبَعْضٌ أَبْيَضٌ وَبَعْضٌ أَحْمَرٌ وَبَعْضٌ أَصْفَرٌ (Saya lihat bunga-bunga, maka sebahagiannya berwarna putih, sebahagiannya berwarna merah dan sebahagian lagi berwarna kuning). Dalam contoh di atas, lafaz بَعْضٌ yang bergaris adalah subjek dan ia diharuskan berstatus *tankir* kerana ia menunjukkan kepada kepelbagaian dan pengkategorian. Penghuraian atau pendetailan merupakan salah satu jenis *ta'rif* yang menjadikan kata nama *nakirah* mirip dengan kata nama *ma'rifah*. Dalam contoh lain, kata nama *nakirah* رَجُلٌ yang bergaris dalam ayat النَّاسُ رَجُلَانِ رَجُلٌ أَكْرَمْتَهُ وَرَجُلٌ أَهَنْتَهُ (Manusia ada dua jenis, lelaki yang aku hormati dan lelaki yang aku kutuk) berada pada posisi penghuraian. Oleh itu, ia dii'rab sebagai subjek walaupun berstatus *tankir*.

17. Kata nama *nakirah* membawa maksud umum. Contohnya كُلُّ مُحَاسَبٍ عَلَى عَمَلِهِ (Setiap [orang] akan dihitung mengikut amalannya). Lafaz كُلُّ membawa maksud umum kerana ia merupakan kata nama yang mencakupi semua jenis apabila diidafahkan pada kata nama *nakirah* (Imil Badi' Ya'qub, 2000:428). Justeru, ayat di atas boleh diandaikan dengan كُلُّ أَحَدٍ مُحَاسَبٌ عَلَى عَمَلِهِ. Tanda tanwin pada lafaz كُلُّ merupakan pengganti kepada perkataan أَحَدٌ. Menurut al-'Ukbariy (1995:1,59), majoriti ahli nahu berpendapat bahawa lafaz كُلُّ tidak diboleh disisip dengan partikel *al*. Hal ini kerana proses pengkhususan bagi lafaz ini hanya terjadi menerusi penambahan *mudaf ilayh*.

18. Kata nama *nakirah* adalah *mudaf* kepada kata nama *nakirah* yang lain. Contohnya عَمَلٌ خَيْرٌ مَحْبُوبٌ (Amalan baik itu disukai). Lafaz عَمَلٌ dalam ayat di atas berfungsi sebagai subjek yang berstatus *tankir*. Ia dikhususkan menerusi proses *idafah* tulen

(الإضافة المحضة) yang bertujuan untuk mengkhususkan *mudaf*. Oleh itu, dapat difahami daripada ayat di atas bahawa amalan yang disukai orang ialah amalan baik secara khususnya.

19. Kata nama *nakirah* adalah jawapan atau respon kepada soalan yang dikemukakan. Contohnya كِتَابٌ فِي الْحَقِيقَةِ (**Buku** di dalam beg itu) adalah respon bagi soalan مَا الَّذِي فِي الْحَقِيقَةِ؟ (Apakah yang terdapat di dalam beg itu?) Kadangkala kata nama *nakirah* merupakan jawapan kepada soalan yang menggunakan partikel الهمزة dan أَم. Contohnya رَجُلٌ قَائِمٌ (**Lelaki** bangun) adalah respon kepada soalan, أَرَجُلٌ قَائِمٌ أَمْ امْرَأَةٌ (Adakah lelaki ataupun wanita yang berdiri?) Dalam kedua-dua contoh di atas, lafaz كِتَابٌ dan رَجُلٌ dii'rab sebagai subjek yang diharuskan berstatus *tankir*. Manakala separa ayat فِي الْحَقِيقَةِ dan lafaz قَائِمٌ adalah predikatnya.

20. Kata nama *nakirah* berperanan sebagai agen fleksi, sama ada ia berupa kata dasar (المصدر) seperti أَمَرَ بِمَعْرُوفٍ صَدَقَةٍ (**Menyuruh** kepada kebaikan adalah satu sedekah) atau kata sifat (الوصف) seperti مَتَقَنٌ عَمَلَهُ يَشْتَهَرُ اسْمُهُ (**Orang yang tekun** dengan kerjanya akan mempopularkan namanya). Dalam contoh pertama, partikel *jar* dan kata nama مَعْرُوفٍ berada pada posisi *nasab* kerana ia dinasabkan secara posisi (محلي) oleh agen fleksi berbentuk kata dasar أَمَرَ. Manakala lafaz مَتَقَنٌ dalam contoh kedua berfungsi sebagai agen fleksi yang menasabkan objek yang wujud selepasnya. Justeru, lafaz أَمَرَ dan مَتَقَنٌ dii'rab sebagai subjek yang diharuskan berstatus *tankir*. Manakala lafaz صَدَقَةٍ dan ayat kerjaan يَشْتَهَرُ اسْمُهُ adalah predikatnya.

21. Kata nama *nakirah* merupakan kata nama mimitan (اسمُ التَّصْغِيرِ). Hal ini kerana ia mengandungi makna sifat. Contohnya ayat رَجُلٌ صَغِيرٌ قَائِمٌ (**Lelaki kecil** bangun) mengandungi makna رَجُلٌ صَغِيرٌ قَائِمٌ. Justeru, lafaz رَجُلٌ dii'rab sebagai subjek yang diharuskan berstatus *tankir* dan قَائِمٌ adalah predikatnya.

22. Kata nama *nakirah* merupakan kata nama tanya. Contoh مَنْ جَاءَكَ؟ (**Siapakah** yang datang kepada kamu?). Lafaz مَنْ adalah kata nama tanya yang berada pada posisi *rafa* sebagai subjek dan ayat kerjaan جَاءَكَ adalah predikatnya.

23. Kata nama *nakirah* didahului oleh partikel *lam* permulaan (لَا مِ الْإِبْتِدَاءِ). Contohnya لَرَجُلٌ نَافِعٌ (**Lelaki** memberi manfaat). Berdasarkan contoh tersebut, lafaz رَجُلٌ berperanan sebagai subjek yang diharuskan berstatus *tankir* kerana ia terletak selepas partikel *lam* permulaan (لَا مِ الْإِبْتِدَاءِ). Manakala نَافِعٌ dii'rab sebagai predikat.

24. Kata nama *nakirah* didahului kata nama كَمْ penyata (كَمْ الْخَبْرِيَّةِ). Contohnya كَمْ صَدِيقٌ زَرْتُهُ فِي الْعُطْلَةِ فَأَفَادَنِي كَثِيرًا (Berapa ramai **kawan** yang saya kunjungi dalam cuti telah memberi kebaikan kepada saya). Dalam contoh di atas, lafaz صَدِيقٌ berperanan sebagai subjek yang diharuskan berstatus *tankir* kerana ia terletak selepas kata nama كَمْ penyata (كَمْ الْخَبْرِيَّةِ)

25. Kata nama *nakirah* dimaksudkan sebagai hakikat sesuatu dan zat asalnya. Contohnya حَدِيدٌ خَيْرٌ مِنْ نُحَاسٍ (**Besi** lebih bagus daripada tembaga). Lafaz حَدِيدٌ merupakan hakikat atau mesej yang diketengahkan dalam ungkapan di atas. Oleh sebab itu, ia diharuskan berperanan sebagai subjek yang berstatus *tankir*.

26. Kata nama *nakirah* mengandungi makna kabur dan ia digunakan secara sengaja dengan tujuan yang dikehendaki oleh penutur. Contohnya زَائِرَةٌ عِنْدَنَا (Seorang **pelawat perempuan** ada bersama kami). Lafaz زَائِرَةٌ adalah subjek yang harus ditampilkan secara *tankir* kerana ia kabur secara sengaja mengikut kemahuan si penutur.

27. Kata nama *nakirah* membawa makna pelaku. Contohnya ayat شَرُّ أَهَرَّ ذَا نَابٍ (Sesuatu **kejahatan** mengundang orang jahat) mengandungi andaian شَرُّ إِلَّا شَرُّ (Hanya orang jahat yang mendatangkan kejahatan). Dalam konteks ini, pelaku bagi

kata kerja أَهَرَ ialah kata ganti nama tersembunyi هو yang merujuk kepada lafaz شَرَّ. Menurut Ibn ‘Aqil (1987:1,177-178), terdapat dua pandangan berkaitan dengan perumpamaan ini. Pertama, ia tampil dengan makna yang dikhususkan iaitu dengan andaian مَا أَهَرَ ذَا نَابٍ إِلَّا شَرٌّ. Kedua, dengan andaian wujudnya sifat yang telah digugurkan iaitu شَرٌّ عَظِيمٌ أَهَرَ ذَا نَابٍ (Kejahatan yang hebat mengundang orang jahat). Namun, Ibn al- Hajib (1989:2,574) telah meletakkan syarat yang mengharuskan subjek berstatus *tankir* yang mengandungi makna pelaku hendaklah predikatnya merupakan ayat kerjaan yang mengandungi makna penafian umum. Dalam konteks ini, penulis lebih cenderung kepada pendapat Ibn al-Hajib yang mengharuskan subjek berstatus *tankir* dengan alasan ia membawa makna pelaku. Hal ini kerana pelaku diharuskan berstatus *tankir*. Oleh kerana itu, subjek juga harus berstatus *tankir* kerana ia mengandungi makna pelaku.

28. Kata nama *nakirah* berada selepas huruf الفاء yang masuk pada jawapan ayat syarat. Huruf الفاء ini digelar *fa'* balasan (الفاء الجزاء). Contohnya مَطَالِبُ الْحَيَاةِ كَثِيرَةٌ: إِنَّ تَيْسَرَ بَعْضٍ (Keperluan hidup banyak, sekiranya telah dipermudahkan sebahagiannya maka sebahagian yang lain tidak dipermudahkan). Lafaz بَعْضٌ yang berada selepas huruf الفاء dii‘rab sebagai subjek yang diharuskan berstatus *tankir*.

29. Kata nama *nakirah* dibataskan. Contohnya إِنَّمَا رَجُلٌ مَّحْصُورٌ (Hanya orang lelaki yang disekat). Lafaz رَجُلٌ dii‘rab sebagai subjek yang diharuskan berstatus *tankir* kerana ia dibataskan oleh partikel إِنَّمَا.

#### 2.1.4.2 Pelaku (الفاعل)

Ahli nahu mengharuskan pelaku berstatus *tankir* dan *ta‘rif*. Sehubungan dengan itu, mereka menghubungkan antara subjek dengan pelaku dari aspek *ta‘rif*. Namun, al-Radiy (1996:1,231) berpendapat bahawa pelaku mesti berstatus *ta‘rif* walaupun secara

am, lalu dikenakan hukum padanya. Hal ini kerana ketetapan pada sesuatu unsur hanya berlaku setelah ia berstatus *ta'rif*. Dalam hal ini, al-Khudariy menolak pandangan yang diutarakan oleh al-Radiy. Beliau berpendapat bahawa maksud ketetapan hukum ialah pada kata kerja dan bukan pada pelaku sekali pun ia adalah *musnad ilayh* (lihat al-Khudariy t.t:1,97). Sebetulnya, penampilan pelaku secara *tankir* atau *ta'rif* adalah hanya berdasarkan kepada makna yang dituntut oleh struktur ayat menerusi maksud yang ingin disampaikan oleh penutur kepada penerima ujaran. Terdapat dua kategori pelaku bagi kata kerja *نعم* dan *يئس*:

i) Kata nama zahir (الاسم الظاهر) yang didahului partikel *al* ataupun kata nama yang diidafahkan pada kata nama yang didahului partikel *al*. Contohnya *نعم الرجل عبد الله* (Sebaik-baik **lelaki itu** ialah Abdullah) dan *يئس صاحب المرأة زيد* (Seburuk-buruk **teman** wanita itu ialah Zayd). Partikel *al* di sini adalah partikel *al* generik.

ii) Kata ganti nama yang disyaratkan lalu ditafsirkan sebagai kata nama *nakirah* yang berstatus *mansub* *نعم رجلاً زيد* (Sebaik-baik **lelaki** ialah Zayd) (Ibn Ya'isy, t.t:7,130).

#### 2.1.4.3 Kata Nama Sebab (المفعول له)

Kata nama sebab (المفعول له) ialah kata nama yang disebut dengan tujuan untuk menyatakan sebab atau alasan sesuatu perbuatan dilakukan. Contoh firman Allah (swt):

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ

Maksudnya: *Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu **kerana takutkan kemiskinan*** (al-Isra': 17,31). ('Abd al-Ghaniy al-Daqr,1986:445).

Perkataan *خَشْيَةً* (takut) dalam ayat di atas adalah kata nama sebab yang berstatus *mansub*. Ia berfungsi untuk menjelaskan sebab berlakunya perbuatan membunuh (تقتلوا).

Kata nama sebab turut dikenali dengan nama *المفعول لأجله* dan *المفعول من أجله*. Ia diklasifikasikan kepada tiga kategori:

a) Kata nama sebab berstatus *tankir* yang bebas daripada partikel *al* dan *idafah*. Dalam keadaan ini, ia lebih diutamakan berstatus *mansub* berbanding *majrur* dengan partikel *jar*. Contohnya *صَلَّى الْمُؤْمِنُ لِرَبِّهِ إِيْمَانًا وَاحْتِسَابًا* (Orang mukmin bersolat demi tuhan **kerana keimanan** dan mengharapkan pahala) atau *صَلَّى الْمُؤْمِنُ لِرَبِّهِ لِيْمَانٍ وَاحْتِسَابٍ* (Orang mukmin bersolat demi tuhan **kerana keimanan** dan mengharapkan pahala).

b) Kata nama sebab yang dimasuki partikel *al*. Dalam keadaan ini, ia lebih diutamakan berstatus *majrur* dengan partikel *jar* berbanding *mansub*. Contohnya *ذَهَبْتُ إِلَى الْحَدِيقَةِ لِلتَّرْوِيحِ عَنِ النَّفْسِ* (Saya pergi ke taman **untuk menghiburkan** jiwa) atau *ذَهَبْتُ إِلَى الْحَدِيقَةِ* (Saya pergi ke taman **untuk menghiburkan** jiwa).

c) Kata nama sebab yang berperanan sebagai *mudaf*. Dalam konteks ini, ia boleh berada dalam dua bentuk secara setara, iaitu sama ada berstatus *majrur* dengan partikel *jar* atau berstatus *mansub*. Contohnya *قَامَ الطَّالِبُ لِأُسْتَاذِهِ إِحْتِرَامَهُ* (Pelajar bangun demi gurunya **kerana menghormatinya**) atau *قَامَ الطَّالِبُ لِأُسْتَاذِهِ لِاحْتِرَامِهِ* (Pelajar bangun demi gurunya **kerana menghormatinya**) (Muhammad ‘Ayd, 2009:353-354).

#### 2.1.4.4 Kata Keterangan (المفعول فيه)

Kata keterangan (المفعول فيه) ialah kata nama yang berstatus *mansub* disebut untuk menyatakan masa dan lokasi berlakunya perbuatan dengan andaian partikel *في*. Ahli nahu Kufah menggunakan nama *المفعول فيه* manakala ahli nahu Basrah menamakannya sebagai *الظرف* (adverba). Contohnya *سَافَرَ مُحَمَّدٌ يَوْمَ الْخَمِيسِ* (Muhammad bermusafir **pada hari** Khamis) iaitu *سَافَرَ مُحَمَّدٌ فِي يَوْمِ الْخَمِيسِ* (Muhammad bermusafir **pada hari** Khamis) (Muhammad ‘Abd al-Badi‘, 1996:181).

Kata keterangan masa boleh menunjukkan masa yang kabur atau khusus. Kata keterangan masa kabur merupakan kata nama *nakirah* yang menunjukkan kepada masa yang tidak terhad, iaitu tiada jangkaan masa mula dan tamat yang diketahui. Contohnya وَقْتُ (waktu), حِينٌ (masa) dan زَمَانٌ (masa). Manakala kata keterangan masa khusus merujuk kepada masa yang mempunyai jangkamasa yang dimaklumi. Ia boleh dikategorikan kepada *ma‘rifah* dan *nakirah*:

a) Kata keterangan masa khusus yang berstatus *ta‘rif* meliputi tiga aspek:

i) Kata keterangan berstatus *ta‘rif* menerusi kata nama khas. Contohnya

رَمَضَانٌ (Ramadan).

ii) Kata keterangan masa berstatus *ta‘rif* menerusi *idafah*. Contohnya زَمَنَ الشَّتَاءِ (musim sejuk).

iii) Kata keterangan masa yang didahului partikel *al*. Contohnya الْيَوْمَ (hari ini).

b) Kata keterangan masa khusus yang berstatus *tankir* meliputi dua aspek:

i) Kata nama *nakirah* tidak tertentu yang dibilang. Contohnya صُمْتُ يَوْمًا أَوْ يَوْمَيْنِ (Saya berpuasa selama sehari atau dua hari)

ii) Kata nama *nakirah* yang disifatkan seperti سِرْتُ زَمَنًا طَوِيلًا (Saya berjalan pada tempoh yang lama) (‘Abbas Hasan, 1974:2,252).

#### 2.1.4.5 Hal (الحال)

*Hal* merupakan kata nama berstatus *mansub* yang berperanan untuk menjelaskan keadaan yang masih dalam kesamaran. Majoriti ahli nahu menyatakan bahawa *hal* pada asalnya mesti berstatus *tankir*. Sehubungan itu, mereka mengaitkan bab *hal* dengan bab *ibtida*. *Hal* berstatus *tankir* kerana ia berada pada posisi predikat. Manakala empunya *hal* (صَاحِبُ الْحَالِ) berstatus *ta‘rif* kerana ia berada pada kedudukan sesuatu yang

diceritakan tentangnya iaitu subjek (Wajdan Muhammad Salih,2006:73). Namun, Ibn Jinni (1988:52) menyatakan bahawa kata nama *nakirah* tersebut adalah *ma'rifah* dari segi makna. Menurut Ibn Ya'isy (t.t:2,62) *hal* berstatus *tankir* kerana ia mengandungi maksud cerita kedua. Contohnya ayat جَاءَ زَيْدٌ رَاكِبًا (Zayd datang dalam keadaan berkenderaan) mengandungi penceritaan tentang kedatangan Zayd. Manakala isu berkaitan kenderaannya merupakan cerita tentang keadaan atau cara beliau datang. Predikat pada asalnya berstatus *tankir* kerana ia memberi faedah. Di samping itu, *hal* menyerupai *tamyiz* dari aspek *tankir*. *Hal* juga adalah respon kepada soalan كَيْفَ جَاءَ (bagaimana dia datang?) dan كَيْفَ adalah soalan tentang perkara umum.

Tambahan pula, *hal* juga mestilah berstatus *tankir* kerana ia mengikut sifat kata kerja. Lantaran itu, ia dinamakan sebagai sifat bagi kata kerja oleh Sibawayh. Oleh itu, apabila *hal* mengikut jejak sifat bagi kata kerja yang memang berstatus *tankir* maka sifatnya juga haruslah berstatus *tankir* (Ibn al-Anbary,1997:112).

Ibn Ya'isy menambah bahawa setiap sesuatu yang boleh berperanan sebagai *hal* juga boleh berperanan sebagai sifat bagi perkataan *nakirah*. Contohnya *hal* iaitu مُتَعَبًا dalam ayat جَلَسَ رَجُلٌ مُتَعَبًا (Seorang lelaki duduk **dalam keadaan letih**) boleh berfungsi sebagai sifat seperti dalam ayat جَلَسَ رَجُلٌ مُتَعَبٌ (Seorang lelaki **yang letih** telah duduk). Namun, bukan setiap sesuatu yang boleh berperanan sebagai sifat bagi perkataan *nakirah* boleh berperanan sebagai *hal*. Contohnya ayat هَذَا رَجُلٌ سَيَكْتُبُ (Ini lelaki yang akan menulis). Kata kerja سَيَكْتُبُ dalam contoh ini menunjukkan kala hadapan yang boleh berperanan sebagai sifat, tetapi tidak boleh berperanan sebagai *hal* (al-Suyutyi,1984:2,102).

Kadangkala *hal* tampil secara *ta'rif* sama ada dengan partikel *al* seperti أَرْسَلَهَا الْعِرَاقُ (saya mengutusnyanya **dalam keadaan bertempur**) iaitu مُعْتَرِكَةً atau *ma'rifah* menerusi



*idafah* seperti اجْتَهِدْ وَحَدِّكْ (Kamu berusaha **sendirian**) iaitu مَنْفَرِدًا atau *ma‘rifah* menerusi ciri-ciri khusus (علمية) seperti جَاءَتْ الْخَيْلُ بِدَادًا (Kuda itu datang **dalam keadaan berselerak**) iaitu مُتَبَدِّدَةً. Dalam situasi ini, *hal* yang berstatus *ta‘rif* perlu ditakwil kepada *nakirah* (Ibn Hisyam al-Ansariy, t.t:235-236). Walaupun demikian, ia hanya *ma‘rifah* dari segi lafaz tetapi *nakirah* dari segi makna (Ibn Malik, 1977:1,419).

Ahli nahu Kufah mengatakan bahawa *hal* boleh berstatus *ta‘rif* sekiranya mengandungi makna syarat. Contohnya عَبْدُ اللَّهِ الْمُحْسِنُ أَفْضَلُ مِنْهُ الْمُسِيءُ (Abdullah **dalam keadaan baik** lebih bagus daripadanya **berkeadaan menjelikkan**). Perkataan الْمُحْسِنُ dan الْمُسِيءُ adalah *hal* dan kedua-duanya boleh datang dengan lafaz *ma‘rifah* kerana ia mengandungi makna syarat. Andaiannya ialah عَبْدُ اللَّهِ إِذَا أَحْسَنَ أَفْضَلُ مِنْهُ إِذَا أَسَاءَ (Abdullah sekiranya dalam keadaan baik lebih bagus daripada dalam keadaan menjelikkan). Dalam konteks ini, *hal* tidak boleh datang dengan lafaz *ma‘rifah* seandainya ia tidak mengandungi makna syarat (al-Asymuniy, 1955:1,244).

Oleh kerana empunya *hal* (صَاحِبُ الْحَالِ) menyerupai subjek, maka ia semestinya berstatus *ta‘rif*. Namun, empunya *hal* boleh berstatus *tankir* sepertimana subjek boleh berstatus *tankir* berasaskan beberapa justifikasi. Antara justifikasi tersebut ialah:

a) *Hal* mendepani kata nama *nakirah*

Contohnya أَتَانِي سَائِلًا رَجُلٌ (Seorang lelaki datang berjumpa saya **dalam keadaan meminta-minta**). Perkataan سَائِلًا menunjukkan keadaan kedatangan رَجُلٌ (lelaki) yang merupakan empunya *hal*.

b) Kata nama *nakirah* dikhususkan dengan sifat atau *idafah*

Contohnya:

i) جاءَ رَجُلٌ ضَعِيفٌ سَائِلًا (Seorang lelaki yang daif datang dalam keadaan memintaminta).

ii) جاءَ أَخُو زَيْنَبٍ مَسْرُورًا (Saudara lelaki Zaynab datang dalam keadaan gembira).

Perkataan ضَعِيفٌ adalah sifat bagi رَجُلٌ dan أَخُو زَيْنَبٍ adalah *mudaf ilayh* bagi أَخُو

c) Kata nama *nakirah* berada selepas partikel nafi, larangan atau pertanyaan.

Contohnya:

i) مَا نَدِمَ طَالِبٌ مُجْتَهِدًا (Tidak menyesal seseorang pelajar lelaki yang berada dalam keadaan berusaha).

ii) لَا تَشْرَبْ فِي كُوبٍ مَكْسُورًا (Kamu jangan minum dengan cawan yang dalam keadaan sumbing).

iii) هَلْ أَتَاكَ رَسُولٌ مُبَشِّرًا بِاِنْتِصَارِ الْمُسْلِمِينَ (Adakah Rasul datang kepada kamu dalam keadaan memberi khabar gembira tentang kemenangan orang Islam?) ('Abdullah bin Salih al-Fawzan, 1998:1,461-463).

d) Kata nama *nakirah* di'atafkan oleh kata nama *ma'rifah*

Contohnya ذَهَبَتْ جَمَاعَةٌ وَخَلِيلٌ رَاكِضِينَ (Sebuah kumpulan dan Khalil pergi dalam keadaan berlari). Perkataan رَاكِضِينَ adalah *hal* dan empunya *hal* ialah جَمَاعَةٌ yang di'atafkan oleh kata nama *ma'rifah* iaitu خَلِيلٌ.

e) Kata nama *nakirah* berperanan sebagai agen (عامل)

Contohnya أَطْرَبُ لِمُنْشِدٍ قَصِيدَةً مُبْتَدَأًا (Saya mendendangkan kepada penyanyi sebuah qasidah dalam keadaan kurang berpengalaman). Perkataan مُبْتَدَأًا adalah *hal* dan empunya *hal* ialah مُنْشِدٌ yang merupakan agen. Oleh itu, قَصِيدَةً adalah objek bagi مُنْشِدٍ.

f) *Hal* merupakan ayat yang disertai partikel *waw*.

Contoh firman Allah (swt):

وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ ﴿١٥٤﴾

Maksudnya: *Dan kami tiada membinasakan sesuatu negeripun, melainkan ada baginya ketentuan masa yang telah ditetapkan* (al-Hijr: 15,4).

Ayat وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ adalah *hal* yang disertai partikel *waw* dan empunya *hal* ialah perkataan قرية yang didahului oleh partikel nafi (Imil Badi‘ Ya‘qub,2000:337).

Tuntasnya, justifikasi *hal* perlu berstatus *tankir* dan empunya *hal* perlu berstatus *ta‘rif* adalah untuk mengelakkan penerima ujaran daripada beranggapan bahawa ia adalah sifat dan kata yang disifatkan. Contohnya apabila diujarkan رَأَيْتُ رَجُلًا ضَاحِكًا (Saya nampak seorang lelaki yang ketawa), maka timbul kesangsian pada penerima ujaran sekiranya tidak ditentukan perbezaan antara kedua-duanya, lalu perkataan ضَاحِكًا dii‘rab sebagai sifat. Namun dalam ayat رَأَيْتُ زَيْدًا ضَاحِكًا (Saya nampak Zayd dalam keadaan ketawa), perkataan ضَاحِكًا dii‘rab sebagai *hal* (Barikan bin Sa‘d,1996:232).

#### 2.1.4.6 Tamyiz (التمييز)

*Tamyiz* merupakan kata nama *nakirah* yang mengandungi makna partikel مِنْ dan berfungsi untuk memperjelaskan kesamaran kata nama atau nisbah (ayat) tambahan (Ibn Hisyam al-Ansariy,1995:2,360). Contohnya طَابَ مُحَمَّدٌ أَخْلَاقًا (Muhammad baik akhlaknya).

Sebahagian daripada ahli nahu menyamakan keadaan *tamyiz* dengan *hal*. Hal ini kerana *tamyiz* berperanan untuk menjelaskan perkataan yang kabur sebelumnya (Ibn Jinni, 1988:64). Justeru, ahli nahu Basrah mewajibkan *tamyiz* berstatus *tankir* sepertimana *hal* wajib berstatus *tankir*. Hal ini kerana *tamyiz* berfungsi untuk menerangkan lafaz sebelumnya sepertimana *hal* menerangkan lafaz sebelumnya (Ibn al-Anbary, 1988:64).

1997:115). Berdasarkan kepada fungsi tersebut, faedah hanya terhasil menerusi lafaz *nakirah* bukannya *ma'rifah* (Ibn Abi al-Rabi',1986:1083). Namun, mereka berpandangan bahawa *tamyiz* turut boleh didatangkan secara *ta'rif* lalu diandaikan status *tankirnya* sebagaimana *hal* boleh diandaikan berstatus *tankir* ketika ia hadir dalam keadaan *ta'rif* (Ibn Malik, 1977:1,478). Contohnya طُبْتَ النَّفْسَ بَيْعَ الدَّارِ (Kamu menyetujui untuk menjual rumah). Perkataan النَّفْسَ dalam contoh adalah *nakirah* dari segi makna kerana ia boleh diandaikan نَفْسًا ('Abd al-Hadi al-Fadliy,1980:153). Adapun ahli nahu Kufah tidak mewajibkan *tamyiz* dalam keadaan *tankir*. Contohnya dalam rangkap puisi:

صَدَدْتَ وَطُبْتَ النَّفْسَ يَا قَيْسُ عَنْ عَمْرٍو

Maksudnya: *Wahai Qays, kamu berpaling dari Amru dan membiarkannya.*

Perkataan النَّفْسَ dalam rangkap puisi di atas adalah *tamyiz*. Ahli nahu Kufah berpendapat bahawa partikel *al* pada perkataan النَّفْسَ adalah partikel *ta'rif*. Manakala ahli nahu Basrah menganggap ia adalah partikel tambahan (Ibn Hisyam al-Ansariy, 1995:2,361).

Lafaz yang dispesifikasikan (المَمَيَّز) adalah kata nama *nakirah* yang terletak selepas ayat lengkap dengan tujuan untuk menyatakan maksud jenis (Ibn Jinni,1988:53).

#### 2.1.4.7 Sifat (النعت)

Menurut Mustafa Ghalayiniy (1990:3,221-222) sifat ialah perkataan yang disebut selepas kata nama bagi menjelaskan keadaannya atau keadaan sesuatu yang berkaitan dengannya. Contoh pertama ialah جَاءَ التَّلْمِيذُ الْمُجْتَهِدُ (Pelajar lelaki **yang rajin** datang) dan contoh kedua ialah جَاءَ الرَّجُلُ الْمُجْتَهِدُ غُلَامَهُ (Lelaki yang budak lelakinya **yang rajin** datang). Lafaz الْمُجْتَهِدُ dalam contoh pertama adalah sifat yang menerangkan keadaan kata yang disifatkan iaitu التَّلْمِيذُ. Namun dalam contoh kedua, sifat iaitu الْمُجْتَهِدُ tidak

menerangkan kata yang disifatkan iaitu الرَّجُلُ, tetapi menjelaskan unsur yang berkaitan dengannya iaitu الغلام.

Sifat mesti selaras dengan kata yang disifatkan dari aspek gender, bilangan dan ketentuan. Justeru, kata nama *ma'rifah* mesti diperihalkan dengan sifat berstatus *ta'rif* dan kata nama *nakirah* mesti diperihalkan dengan sifat berstatus *tankir*. Kata nama *ma'rifah* tidak boleh diperihalkan dengan kata nama *nakirah* dan kata nama *nakirah* tidak boleh diperihalkan dengan kata nama *ma'rifah* (Ibn Jinni,1988:65) kerana *ma'rifah* lebih layak dan berhak dengan pendepanan. Oleh itu, kata nama *ma'rifah* tidak boleh berperanan sebagai pengikut (التابع) kepada kata nama *nakirah* (al-Saymariy,1982: 1,169).

Sifat memberi faedah penjelasan sekiranya kata yang disifatkan berstatus *ta'rif*. Contohnya بَحَّحَ زَيْدُ الْمُجْتَهِدِ (Zayd **yang rajin** telah berjaya). Namun, ia memberi faedah pengkhususan<sup>5</sup> seandainya kata yang disifatkan berstatus *tankir*. Contohnya رَجُلٌ نَشِيطٌ (Lelaki **yang aktif** telah datang) (Mustafa Ghalayiniy,1990:3,222).

Hakikatnya, sifat tidak boleh berstatus lebih khusus daripada kata yang disifatkan, malah kata nama perlu diperihalkan dengan sifat yang mempunyai daya *ta'rif* yang kurang atau setara dengannya. Hal ini terjadi berdasarkan kepada dua justifikasi:

a) Sifat adalah pelengkap bagi kata yang disifatkan dan berperanan sebagai tambahan untuk memperjelasannya. Oleh itu, unsur penambah semestinya tidak mengatasi unsur yang ditambah.

b) Sifat berperanan sebagai cerita secara realitinya. Hal ini terbukti apabila ujaran جَاءَنِي زَيْدُ الْفَاضِلِ (Zayd **yang baik** datang kepadaku) boleh membawa kebarangkalian sama

---

<sup>5</sup> Pengkhususan ialah mengurangkan kesamaran yang terhasil dalam kata nama *nakirah* dan lebih menjurus kepada kejelasan (George Mitri 'Abd al-Masih & Hani George Tabiri, 1990:141)

ada benar ataupun dusta terhadap sifat yang diperihalkan. Hal yang sama turut berlaku pada predikat. Sebagaimana sifat, cerita juga berstatus lebih umum daripada subjek atau setara dengannya. Cuma perbezaannya ialah sifat menonjolkan salah satu keadaan orang yang disifatkan ketika berlaku kesamaran padanya bagi individu yang mengenalinya atau bagi individu yang tidak cukup mengenalinya. Manakala cerita pula disebut kepada individu yang tidak mengetahui tentangnya dan berperanan untuk menyempurnakan faedah (Ibn Ya'isy, t.t: 3,58).

Ahli nahu telah membahagikan perkataan (الكلم) dari perspektif pemerihalan sifat kepada empat kategori (al-Suyutiy,1998:3,121-122):

- a) Perkataan yang boleh diperihalkan dengan sifat dan boleh berfungsi sebagai sifat. Perkataan jenis ini ialah kata nama penunjuk, kata nama *ma'rifah* menerusi partikel *al* dan perkataan *mudaf* pada salah satu kata nama *ma'rifah*.
- b) Perkataan yang tidak boleh diperihalkan dengan sifat dan tidak boleh berfungsi sebagai sifat iaitu kata ganti nama.
- c) Perkataan yang boleh diperihalkan dengan sifat dan tidak boleh berfungsi sebagai sifat iaitu kata nama khas.
- d) Perkataan yang boleh berfungsi sebagai sifat dan tidak boleh diperihalkan dengan sifat iaitu ayat.

Kata yang disifatkan pula terdiri daripada empat kategori (Ibn al-Sarraj,1988:2,32):

- a) Kata nama khas. Perkataan jenis ini boleh diperihalkan dengan sifat yang berbentuk:
  - i) Kata nama yang *diidafahkan* pada kata nama khas

Contohnya جَاءَنِي زَيْدٌ أَخُو مُحَمَّدٍ (Zayd **saudara Muhammad** datang kepadaku). Kata nama أَخُو yang diidafahkan pada kata nama khas مُحَمَّدٍ berperanan sebagai sifat kepada kata nama khas iaitu زَيْدٌ.

ii) Kata nama yang didahului partikel *al*

Contohnya مَرَرْتُ بِزَيْدِ الطَّوِيلِ (Saya melintasi Zayd **yang tinggi**). Kata الطَّوِيلِ yang didahului partikel *al* adalah sifat bagi زَيْدِ.

iii) Kata nama penunjuk

Contohnya مَرَرْتُ بِزَيْدٍ هَذَا (Saya melintasi Zayd **yang ini**).

b) Kata nama yang diidafahkan pada kata nama *ma'rifah*. Ia boleh diperihalkan dengan sifat yang berbentuk:

i) Kata nama yang diidafahkan pada kata nama *ma'rifah*

Contohnya مَرَرْتُ بِصَاحِبِكَ أَخِي زَيْدٍ (Saya melintasi rakan kamu yang merupakan **saudara lelaki Zayd**).

ii) Kata nama yang didahului partikel *al*

Contohnya مَرَرْتُ بِصَاحِبِكَ الطَّوِيلِ (Saya melintasi rakan kamu **yang tinggi**).

iii) Kata nama penunjuk

Contohnya مَرَرْتُ بِصَاحِبِ عَمْرٍو هَذَا (Saya melintasi rakan Amru **yang ini**).

c) Kata nama yang didahului partikel *al* . Ia boleh diperihalkan dengan sifat berupa:

i) Kata nama yang didahului partikel *al*

Contohnya مَرَرْتُ بِالرَّجُلِ النَّبِيلِ (Saya melintasi lelaki **yang mulia**).

ii) Kata nama yang diidafahkan pada kata nama yang didahului partikel *al*.

Contohnya مَرَرْتُ بِالرَّجُلِ ذِي الْمَالِ (Saya melintasi lelaki **yang mempunyai harta**).

d) Kata nama penunjuk. Ia diperihalkan dengan sifat yang berupa:

i) Kata nama yang didahului partikel *al*.

Contohnya مَرَرْتُ بِهَذَا الرَّجُلِ (Saya melintasi **lelaki** ini).

Kata nama yang didahului partikel *al* tidak boleh diperihalkan dengan sifat berupa kata nama khas dan kata nama penunjuk kerana kedua-duanya adalah lebih khusus daripada kata nama yang didahului partikel *al*. Manakala kata nama penunjuk tidak boleh diperihalkan dengan sifat yang berupa kata nama yang *diidafahkan* pada kata nama yang didahului partikel *al* (al-Saymariy, 1982:1,172).

Sebahagian daripada ahli nahu telah mengharuskan pemerihalan kata nama *nakirah* dengan sifat yang berstatus *ta'rif* apabila ia digunakan untuk tujuan pujian atau celaan. Manakala sebahagian yang lain mengharuskannya apabila kata nama *nakirah* dikhususkan dengan sifat. Contohnya وَابْعَثْهُ مَقَامًا مَحْمُودًا الَّذِي وَعَدْتَهُ (Kurniakanlah kepadanya kedudukan yang tinggi dan terpuji yang engkau telah janjikan). Mereka juga mengharuskan pemerihalan kata nama *ma'rifah* dengan sifat yang berstatus *tankir* apabila sifat hanya ditentukan pada kata yang disifatkan sahaja. Contohnya قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (Katakanlah (wahai Muhammad) bahawa Allah itu maha Esa). Terdapat sebahagian daripada ahli nahu juga yang mengharuskannya secara mutlak. Namun majoriti ahli nahu melarang dan menganggapnya sebagai kata susulan (بدل) (lihat al-Suyutiy, 1998:3,118).

Kata yang disifatkan (الموصوف) bagi sifat yang berbentuk ayat mestilah terdiri daripada kategori kata nama *nakirah* tulen (النكرة المحضة)<sup>6</sup>. Contohnya رَأَيْتُ رَجُلًا يَجْلِسُ (Saya nampak lelaki dalam keadaan duduk). Namun, seandainya ayat berada selepas kata

<sup>6</sup> Kata nama *nakirah* tulen ialah kata nama yang mengandungi makna umum secara total dan bebas daripada unsur yang mendekatkannya dengan kata nama *ma'rifah* seperti penambahan sifat atau *idafah* pada kata nama *nakirah* (Imil Badi' Ya'qub. 2006: 9, 339)



nama *ma'rifah* tulen (المعرفة المحضة)<sup>7</sup>, maka ayat tersebut dii'rab sebagai *hal*. Contohnya جَاءَ الطَّالِبُ يَحْمِلُ كِتَابًا (Pelajar lelaki itu datang dalam keadaan membawa sebuah buku). Manakala ayat yang berada selepas kata nama *nakirah* tidak tulen (النكرة غير المحضة)<sup>8</sup> pula boleh dii'rab sebagai sifat atau *hal*. Contohnya رَأَيْتُ رَجُلًا كَرِيمًا يَجْلِسُ (Saya nampak lelaki mulia yang sedang duduk). Ayat يَجْلِسُ boleh dii'rab sebagai *hal* atau sifat kerana statusnya hampir kepada *ta'rif*. Hal ini kerana perkataan رَجُلًا (lelaki) dikhususkan oleh sifat iaitu كَرِيمًا (yang mulia). Ayat yang berada selepas kata nama *ma'rifah* tidak tulen (المعرفة غير المحضة)<sup>9</sup> turut boleh dii'rab sebagai sifat atau *hal*. Contoh firman Allah (swt):

وَأَيُّهُ لَّهُمْ أَلَيْلٌ نَسَلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ ﴿٦٧﴾

Maksudnya: *Dan suatu tanda (kekuasaan Allah yang besar) bagi mereka adalah malam; kami tanggalkan siang dari malam itu, maka dengan serta merta mereka berada dalam kegelapan.* (Yasin: 36,37)

Ayat نَسَلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ terletak selepas kata nama *ma'rifah* menerusi partikel *al* generik iaitu اللَّيْلُ (malam). Justeru, ayat tersebut boleh dii'rab sama ada sebagai sifat kerana lafaznya yang *ma'rifah* atau sebagai *hal* kerana maknanya yang *nakirah* (lihat al-Azhariy, 2006:70-72).

#### 2.1.4.8 Kata Susulan (البدل)

Kata susulan (البدل) merupakan kata pengikut (التابع) yang dimaksudkan dengan hukum itu sendiri tanpa perantaraan partikel *'atf*. Kata pengikut (التابع) disebut sebagai pengenalan kepada kata inti (المتبوع) yang berfungsi untuk memberi huraian setelah berlaku kesamaran. Kata susulan (البدل) ini boleh mengambil alih tempat kata disusuli

<sup>7</sup> Kata nama *ma'rifah* tulen ialah kata nama yang bebas daripada unsur yang mendekatkannya dengan kata nama *nakirah* seperti penempelan partikel *al* generik di awalnya ('Abbas Hasan, 1974: 1,213)

<sup>8</sup> Kata nama *nakirah* tidak tulen ialah kata nama yang hampir kepada kata nama *ma'rifah* menerusi proses pengkhususan dengan sifat atau *idafah* pada kata nama *nakirah* (George Mitri 'Abd al-Masih & Hani George Tabiri, 1990: 459)

<sup>9</sup> Kata nama *ma'rifah* tidak tulen ialah kata nama yang lafaznya *ma'rifah* tetapi maknanya *nakirah*. Ia terbentuk menerusi penempelan partikel *al* generik di awalnya (ibid: 411)

(الْمُبْدَلُ مِنْهُ). Contohnya مَرَرْتُ بِأَخِيكَ عَبْدَ اللَّهِ (Saya melintasi saudara kamu **Abdullah**) boleh menjadi مَرَرْتُ بِعَبْدِ اللَّهِ (Saya melintasi Abdullah). Dari aspek *tankir* dan *ta'rif*, tidak disyaratkan wujud keselarasan antara kata susulan (البدل) dan kata disusuli (المبدل منه) (lihat 'Abd al-Ghaniy al-Daqr, 1986:117-119). Justeru, ahli nahu telah menyatakan bahawa kata nama *ma'rifah* boleh menggantikan kata nama *ma'rifah*, contohnya قَامَ أَخُوكَ زَيْدٌ (Saudara kamu **Zayd** telah bangun), kata nama *nakirah* boleh menggantikan kata nama *nakirah*, contohnya مَرَرْتُ بِرَجُلٍ غُلَامٍ رَجُلٍ (Saya melintasi seorang lelaki, iaitu **budak lelaki** seorang lelaki), kata nama *ma'rifah* boleh menggantikan kata nama *nakirah*, contohnya مَرَرْتُ بِرَجُلٍ زَيْدٍ (Saya melintasi seorang lelaki, **iaitu Zayd**), dan kata nama *nakirah* boleh menggantikan kata nama *ma'rifah*, contohnya ضَرَبْتُ زَيْدًا رَجُلًا صَالِحًا (Saya memukul Zayd, **seorang lelaki** soleh) (Ibn Jinni, 1988:68). Namun, ahli nahu Kufah yang turut mendapat sokongan al-Suhayliy dan Ibn Abu al-Rabi' menegah kata nama *nakirah* daripada menggantikan kata nama *ma'rifah* selagi mana ia tidak diperihalkan dengan sifat. Contoh firman Allah (swt) dalam surah al-Baqarah ayat 217:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ

Maksudnya: Mereka bertanya kepada engkau tentang berperang pada bulan Haram. (al-Baqarah: 2,217)

Hal ini kerana faedah tidak akan terhasil sekiranya ia tidak diperihalkan dengan sifat. Justeru mereka berpendapat bahawa ayat مَرَرْتُ بِزَيْدٍ رَجُلٍ (Saya melintasi Zayd, **iaitu seorang lelaki**) tidak menghasilkan sebarang faedah. Ahli nahu Baghdad pula mengatakan ia semestinya sama dengan jenis lafaz yang pertama. Contoh firman Allah (swt) dalam surah al-'Alaq ayat 15 dan 16:

كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ ﴿١٥﴾ نَاصِيَةٍ كَذِبَةٍ خَاطِئَةٍ ﴿١٦﴾

Maksudnya: *Ketahuilah, sungguh jika dia tidak berhenti (berbuat demikian) nescaya kami tarik ubun-ubunnya, iaitu ubun-ubun orang yang mendustakan lagi durhaka.*

Dalam konteks ini, majoriti ahli nahu mengharuskan kata susulan hadir dalam keadaan tidak diperihalkan dengan sifat dan bukan dari jenis lafaz yang pertama. Contohnya dalam rangkap sebuah puisi:

فَصَدُّوا مِنْ خِيَارِهِنَّ لِقَاحًا      يَتَقَاذِفْنَ كَالْغُصُونِ غَزَارًا

Maksudnya: *Maka mereka mendebungkan timun mereka yang dalam keadaan lebat seperti dahan merimbun.*

Lafaz غَزَارًا (merimbun) merupakan kata susulan kepada kata ganti nama yang terkandung dalam kata kerja يَتَقَاذِفْنَ (dalam keadaan lebat) (al-Suyuti, 1998:3, 151-152). Ia hadir tanpa diperihalkan dengan sifat dan bukan dari jenis lafaz yang pertama.

#### 2.1.4.9 ‘Atf bayan (عطف البيان)

‘Atf bayan adalah kata pengikut (التابع) dan merupakan kata nama jati (جامد) yang menyerupai sifat dalam menghurai hakikat sebenar yang dimaksudkan. ‘Atf bayan tidak menyalahi kata intinya (المتبوع) dari segi *ta‘rif* dan *tankirnya*. Ia berfungsi untuk menerangkan kata intinya yang berstatus *ta‘rif* dan mengkhususkannya sekiranya kata inti berstatus *tankir*. Contohnya أَقْسَمَ بِاللَّهِ أَبُو حَفْصٍ عُمَرُ (Abu Hafs ‘Umar telah bersumpah dengan nama Allah) dan اشْتَرَيْتُ حَلِيًّا سَوَارًّا (Saya telah membeli perhiasan gelang tangan). Perkataan عُمَرُ adalah ‘atf bayan kepada perkataan أَبُو حَفْصٍ yang disebut dengan tujuan untuk menerangkannya dan membongkar maksudnya. Manakala perkataan سَوَارًّا (gelang tangan) adalah ‘atf bayan kepada perkataan حَلِيًّا (perhiasan) yang disebut dengan tujuan untuk mengkhususkannya (Imil Badi‘ Ya‘qub, 2000:452-453). Ahli nahu Basrah dan Kufah bersependapat mengenai penggunaan ‘atf bayan

dalam keadaan *ta'rif*. Manakala majoriti ahli nahu Basrah menafikan penggunaan '*atf bayan* dalam keadaan *tankir*. Sebaliknya, ahli nahu Kufah dan sekumpulan ahli nahu Basrah iaitu al-Farisiy, Ibn Jinni, al-Zamakhshariy, Ibn 'Usfur, Ibn Malik dan anaknya mengharuskan '*atf bayan* berstatus *tankir*. Buktinya ialah perkataan صَدِيدٌ (nanah) merupakan '*atf bayan* kepada perkataan مَاءٌ (air) dalam firman Allah (swt):

وَيُسْقَىٰ مِنْ مَّاءٍ صَدِيدٍ ﴿١٦﴾

Maksudnya: *dia akan diberi minuman dengan air **nanah***. (Ibrahim: 14,16).

Kebanyakan ahli nahu berpendapat bahawa '*atf bayan* tidak boleh berstatus *tankir* dengan alasan dan hujah bahawa istilah البيان itu sendiri bermakna penjelasan sama seperti namanya. Sedangkan kata nama *nakirah* adalah sesuatu yang tidak diketahui. Oleh itu, sesuatu yang tidak diketahui tidak boleh menjelaskan unsur yang tidak diketahui (al-Azhariy,2000:2,147-148). Terdapat segelintir ahli nahu yang mengkhususkan '*atf bayan* hanya pada kata nama khas, sama ada ia merupakan nama, nama jolokan atau gelaran (Ibn Hayyan al-Andalusi,1998a:4,1943). Manakala sebahagian yang lain telah meletakkan syarat '*atf bayan* mesti lebih khusus daripada kata intinya. Tidak kurang juga wujud dalam kalangan mereka yang mengharuskan penggunaan kesemua kata nama *ma'rifah* tanpa meletakkan syarat kesetaraan pada status *ta'rif* (al-Suyuti, 1998:3, 132-133).

Realitinya, pandangan ahli nahu Basrah berkaitan penafian '*atf bayan* berstatus *tankir* disangkal kerana sesetengah kata nama *nakirah* berkemungkinan mempunyai status lebih khusus berbanding dengan yang lain. Justeru, sesuatu yang lebih khusus pasti berfungsi untuk menerangkan sesuatu yang tidak khusus (al-Azhariy, 2000: 2,147-148).

Tuntasnya aspek *ta'rif* dan *tankir* dalam struktur ayat boleh dilihat secara ringkas menerusi jadual di bawah:

**Jadual 2.2: Ringkasan Aspek *Ta'rif* Dan *Tankir* Dalam Struktur Ayat**

STATUS	KONSTITUEN 1	KONSTITUEN 2
(1)	Subjek	Prediket
Asal	<i>ta'rif</i>	<i>tankir</i>
Harus	<i>ta'rif</i>	<i>ta'rif</i>
Harus	<i>tankir</i>	<i>tankir</i>
Harus	<i>tankir</i>	<i>ta'rif</i>
(2)	Pelaku	
Harus	<i>ta'rif</i>	
Harus	<i>tankir</i>	
(3)	<b>Kata Nama Sebab</b>	
<i>Mansub</i>	<i>tankir</i>	
<i>Majrur</i>	<i>ta'rif</i>	
(4)	<b>Kata Keterangan</b>	
Kata keterangan kabur	<i>tankir</i>	
Kata keterangan khusus	<i>ta'rif</i>	
Kata keterangan khusus	<i>tankir</i>	
(5)	<b>Empunya Hal</b>	<i>Hal</i>
Asal	<i>ta'rif</i>	<i>tankir</i>
Harus	<i>ta'rif</i>	<i>ta'rif</i>
Harus	<i>tankir</i>	<i>tankir</i>
(6)	<b>Mumayyaz</b>	<b>Tamyiz</b>
Asal	<i>tankir &amp; ta'rif</i>	<i>tankir</i>
Harus	<i>tankir &amp; ta'rif</i>	<i>ta'rif</i>
(7)	<b>Kata yang disifatkan</b>	<b>Sifat</b>
Asal	<i>tankir</i>	<i>tankir</i>
Asal	<i>ta'rif</i>	<i>ta'rif</i>
Pujian & Celaan	<i>tankir</i>	<i>ta'rif</i>
Harus	<i>ta'rif</i>	<i>tankir</i>
(8)	<b>Kata disusuli</b>	<b>Kata Susulan</b>
Asal	<i>ta'rif</i>	<i>ta'rif</i>
Asal	<i>tankir</i>	<i>tankir</i>
Asal	<i>tankir</i>	<i>ta'rif</i>
Asal	<i>ta'rif</i>	<i>tankir</i>
(9)	<b>Kata inti</b>	<b>'Atf Bayan</b>
Asal	<i>ta'rif</i>	<i>ta'rif</i>
Harus	<i>tankir</i>	<i>tankir</i>
Harus	<i>tankir</i>	<i>ta'rif</i>

## 2.2 *Ta'rif* Dan *Tankir* Dari Aspek Ilmu Ma'ani

Aspek *ta'rif* dan *tankir* merupakan salah satu isu terpenting yang dibahas dalam ilmu *ma'ani*. Tambahan pula ia merupakan fenomena bahasa yang paling menonjol dan

meluas digunakan dari aspek penggunaan balaghahnya. Justeru, tumpuan dan penelitian terhadap isu ini merupakan asas ke arah memahami nas-nas al-Qur'an dengan tepat. Sehubungan itu, ahli balaghah Arab telah mengkaji dan membahaskan fenomena ini bagi membuka ruang medan semantik yang luas dan membolehkan kita menghayati unsur-unsur kehalusan dan ketinggian nilai estetika al-Qur'an serta mampu membongkar rahsia dan hikmah disebalik penggunaan *ta'rif* dan *tankir* dalam sesuatu ayat.

Di samping itu, istilah *ta'rif* dan *tankir* lebih popular dan sinonim digunakan dalam disiplin ilmu *ma'ani* berbanding ilmu nahu *dan ia* menjurus kepada persoalan makna tersirat yang ingin diketengahkan melalui penggunaan kata nama *ma'rifah* dan *nakirah* dalam struktur ayat dengan mengambil kira posisi dan fungsi nahuannya serta konteks ayat sebelum dan selepas. Sejajar dengan itu, pemahaman penerima ujaran mempunyai kaitan yang rapat dalam menghasilkan maksud *ta'rif* dan *tankir* yang terdapat dalam sesuatu ayat.

### **2.2.1 Bentuk Penampilan Aspek Ta'rif dan Tankir**

Penggunaan kata nama *ma'rifah* dan kata nama *nakirah* secara berulang dalam satu ayat boleh dikategorikan kepada empat keadaan. Oleh itu, apabila sesuatu kata nama disebut sebanyak dua kali dalam satu ayat, maka wujud empat kebarangkalian keadaan, iaitu kedua-duanya *ma'rifah*, yang pertama *nakirah* manakala yang kedua *ma'rifah*, yang pertama *ma'rifah* manakala yang kedua *nakirah* dan kedua-duanya *nakirah*, (Talib Muhammad Isma'il al-Zawba'iy, 1997:168-170):

### 2.2.1.1 Keadaan pertama

Kedua-dua lafaz merupakan kata nama *ma'rifah*, dan dalam keadaan ini ia terbahagi kepada dua bentuk:

a) Kata nama *ma'rifah* yang kedua adalah sama dengan kata nama *ma'rifah* yang pertama. Contoh firman Allah (swt):

وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴿٥٤﴾

Maksudnya: *Dan katakanlah (wahai Muhammad) kepada hamba-hambaKu (yang beriman): supaya mereka mengucapkan perkataan dengan kata-kata yang amat baik (benar). Sesungguhnya syaitan itu sentiasa menghasut di antara mereka. Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang amat nyata bagi manusia.*(al-Isra': 17,53)

Pengulangan perkataan الشَّيْطَان (Syaitan) dalam ayat al-Qur'an di atas terjadi dengan tujuan menghina. Oleh itu, perkataan الشَّيْطَان (Syaitan) yang kedua merupakan الشَّيْطَان (Syaitan) yang pertama. Dalam konteks ini juga pengulangan perkataan الشَّيْطَان adalah untuk tujuan pengukuhan.

b) Kata nama *ma'rifah* yang kedua adalah berbeza dengan kata nama *ma'rifah* yang pertama. Contoh firman Allah (swt):

هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ ﴿٥٦﴾

Maksudnya: *Bukankah tiada balasan bagi amal yang baik melainkan balasan yang baik juga.*(al-Rahman:55,60)

Makna bagi lafaz الإِحْسَان yang pertama ialah amalan. Manakala makna lafaz الإِحْسَان yang kedua pula ialah pahala.

Dalam contoh lain, Allah (swt) berfirman:

وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ

Maksudnya: *Dan kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (Kitab Taurat) bahawa jiwa dibalas dengan jiwa.* (al-Ma'idah:5,45)

Dalam ayat ini, lafaz النَّفْسُ (jiwa) yang pertama bermaksud pembunuh. Manakala lafaz النَّفْسُ (jiwa) yang kedua bermaksud orang yang dibunuh.

#### 2.2.1.2 Keadaan kedua:

Lafaz pertama merupakan kata nama *nakirah* dan lafaz kedua adalah kata nama *ma'rifah*. Keadaan ini mengetengahkan dua pendekatan:

a) Kata nama kedua yang *ma'rifah* merupakan perkataan yang sama dengan kata nama pertama yang *nakirah*. Justeru, lafaz yang kedua adalah hakikat yang pertama. Contoh firman Allah (swt):

كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۖ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ

Maksudnya: *Sebagaimana kami telah mengutus (dahulu) kepada Fir'aun seorang Rasul. Maka Fir'aun menderhaka kepada Rasul itu.* (al-Muzammil: 73,15-16)

Dalam ayat ini, lafaz الرَّسُولُ (rasul) yang kedua diulangi dalam keadaan tersisip dengan partikel *al ta'rif*, maka ia merupakan رَسُولًا (rasul) yang pertama. al-Zamakhshariy (1998:4,178) menyatakan bahawa seandainya kita mempersoalkan 'mengapakah lafaz tersebut *nakirah* kemudian ditukarkan menjadi *ma'rifah*. Maka jawapannya ialah Allah (swt) maksudkan bahawa 'Kami telah mengutus beberapa orang rasul, dan apabila ia diulang kembali maka ia telah dimaklumi lalu dimasukkan partikel *al ta'rif* sebagai isyarat kepada perkataan yang disebut'.



b) Kata nama kedua yang *ma‘rifah* bukan merupakan perkataan yang sama dengan kata nama pertama yang *nakirah*. Contoh firman Allah (swt):

الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ ﴿٨٨﴾

Maksudnya: *Orang-orang yang kafir dan menghalangi (dirinya serta orang lain) dari jalan Allah, kami tambahi mereka azab siksa di samping azab (yang menimpa mereka) disebabkan mereka membuat kerosakan.*( al-Nahl:16, 88)

Penyebutan kali kedua lafaz الْعَذَابِ secara *ta‘rif* dalam ayat di atas setelah disebut secara *tankir* menunjukkan makna yang berbeza. Lafaz عَذَابًا yang pertama bermaksud azab yang tidak diketahui, manakala lafaz الْعَذَابِ kedua yang berstatus *ta‘rif* menerusi partikel *al* generik yang tertentu membawa maksud azab yang sedia diketahui oleh kerana telalu banyak percakapan tentangnya (Ibn ‘Asyur,1997:14,249).

Firman Allah (swt) dalam ayat lain:

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ﴿١٢٨﴾

Maksudnya: *Maka tiadalah salah bagi mereka(suami isteri) membuat perdamaian di antara mereka berdua (secara yang sebaik-baiknya), kerana perdamaian itu lebih baik (bagi mereka daripada bercerai-berai).* (al-Nisa’: 4,128)

Dalam ayat di atas, lafaz الصُّلْحُ yang kedua berstatus *ta‘rif* generik kerana ia membawa maksud setiap perdamaian adalah baik untuk manusia dan ia merupakan ulasan terhadap perintah dan galakan supaya berdamai. Namun, lafaz yang kedua ini tidak membawa maksud yang sama dengan lafaz صُلْحًا pertama yang berstatus *tankir* kerana lafaz yang pertama merujuk kepada makna *khulu‘* lebih baik daripada perbalahan antara suami dan isteri (ibid:5, 216).

### 2.2.1.3 Keadaan ketiga

Lafaz pertama adalah *ma'rifah* dan lafaz kedua adalah *nakirah*. Dalam keadaan ini, ketentuan makna bergantung kepada petunjuk dan indikator tertentu. Kadangkala lafaz yang pertama itu sendiri merupakan lafaz yang kedua. Contoh firman Allah (swt):

وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ  
لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٢٨﴾

Maksudnya: Dan demi sesungguhnya! kami telah mengemukakan kepada umat manusia berbagai perumpamaan dalam Al-Qur'an ini, supaya mereka mengambil peringatan dan pelajaran. Iaitu Al-Qur'an yang berbahasa Arab yang tidak mengandungi sebarang keterangan yang terpesong supaya mereka bertakwa. (al-Zumar: 39,27)

Dalam ayat di atas lafaz قُرْآنًا yang kedua juga merupakan lafaz yang pertama iaitu الْقُرْآن. Namun, pada masa yang lain ia boleh menunjukkan kepada makna yang lain. Contohnya firman Allah (swt):

وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ ﴿٥٥﴾

Maksudnya: Dan semasa berlakunya hari kiamat, orang-orang yang berdosa akan bersumpah mengatakan bahawa mereka tidak tinggal (di dalam kubur) melainkan sekadar satu saat sahaja;. demikianlah mereka sentiasa dipalingkan (oleh fahaman sesatnya dari memperkatakan yang benar). (al-Rum: 30,55)

Lafaz السَّاعَةُ (hari kiamat) pertama yang berstatus *ta'rif* menerusi partikel *al* membawa maksud hari kiamat. Manakala yang kedua berstatus *tankir* menunjukkan makna yang lain iaitu saat.

#### 2.2.1.4 Keadaan keempat

Kedua-dua lafaz merupakan kata nama *nakirah*. Kebiasaannya kata nama *nakirah* yang kedua bukan merupakan yang pertama.

Contoh firman Allah (swt):

فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۖ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٦﴾

Maksudnya: *Oleh itu, maka (tetapkanlah kepercayaanmu) bahawa sesungguhnya tiap-tiap kesukaran disertai kemudahan, (Sekali lagi ditegaskan) bahawa sesungguhnya tiap-tiap kesukaran disertai kemudahan.* (al-Insyirah: 94,5-6).

Dalam konteks ini, lafaz الْعُسْرُ (kesukaran) yang kedua diulangi dengan partikel *al ta'rif* dan ia merupakan الْعُسْرُ (kesukaran) yang pertama. Sedangkan lafaz يُسْرًا (kemudahan) yang kedua bukan merupakan يُسْرًا (kemudahan) yang pertama kerana ia disebut buat kali kedua tanpa partikel *al*. Ahli tafsir telah membuat beberapa tafsiran dan kupasan berkaitan kedua-dua kemudahan (الْيُسْرَانِ) dalam ayat di atas. Mereka mentafsirkan يُسْرًا (kemudahan) yang pertama sebagai kemudahan segera dan يُسْرًا (kemudahan) yang kedua merupakan kemudahan yang tertunda atau lewat. Kemudahan pertama juga dikatakan berkaitan dengan kesenangan yang diperolehi sewaktu pembukaan Mekah pada zaman Rasulullah (saw) dan Khulafa al-Rasyidin (ra). Manakakala kemudahan kedua ialah kemudahan yang bakal dinikmati pada hari akhirat kelak ('Aisyat 'Abd al-Rahman bint al-Syati', 1990:1,70).

Sehubungan itu, menurut hadis riwayat al-Hasan berkenaan ayat 5 dan 6 dari surah al-Insyirah bahawa Rasulullah (saw) keluar dalam keadaan gembira dan baginda tergelak sambil bersabda: 'Satu kesukaran sekali-kali tidak akan mengatasi dua kemudahan' (al-Hakim, 1990:2,575). Justeru, lafaz yang berstatus *ta'rif* jika diulangi maka lafaz kedua

merupakan lafaz pertama sama ada lafaz tersebut disertai partikel *al* ketentuan (العهد) atau generik. Adapun lafaz *nakirah* , maka ia berkemungkinan menunjukkan makna yang lain daripada lafaz pertama (Abu al-Su‘ud al-Hanafiy, t.t:5,547).

Dalam ayat yang lain, kadangkala kata nama *nakirah* diulang sebut beberapa kali.

Contoh firman Allah (swt):

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾

Maksudnya: Allah yang menciptakan kamu bermula dengan keadaan **lemah**, selepas berkeadaan **lemah** itu Ia menjadikan kamu **kuat**, Setelah **kuat** Ia menjadikan kamu **lemah** pula serta tua beruban.(al-Rum: 30,54)

Dalam ayat di atas, lafaz ضَعْفٍ (lemah) yang pertama adalah sperma atau tanah, ضَعْفٍ (lemah) yang kedua bermaksud kelemahan yang wujud pada masa bayi atau janin. Manakala ضَعْفًا (lemah) yang ketiga bermaksud kelemahan yang wujud pada masa tua. Manakala lafaz قُوَّةً (kekuatan) yang pertama ialah kekuatan yang membolehkan bayi bergerak dan memperolehi petunjuk untuk menyusu dan mengawal dirinya daripada tangisan yang berpanjangan. Lafaz قُوَّةً (kekuatan) yang kedua pula ialah kekuatan pada peringkat baligh.

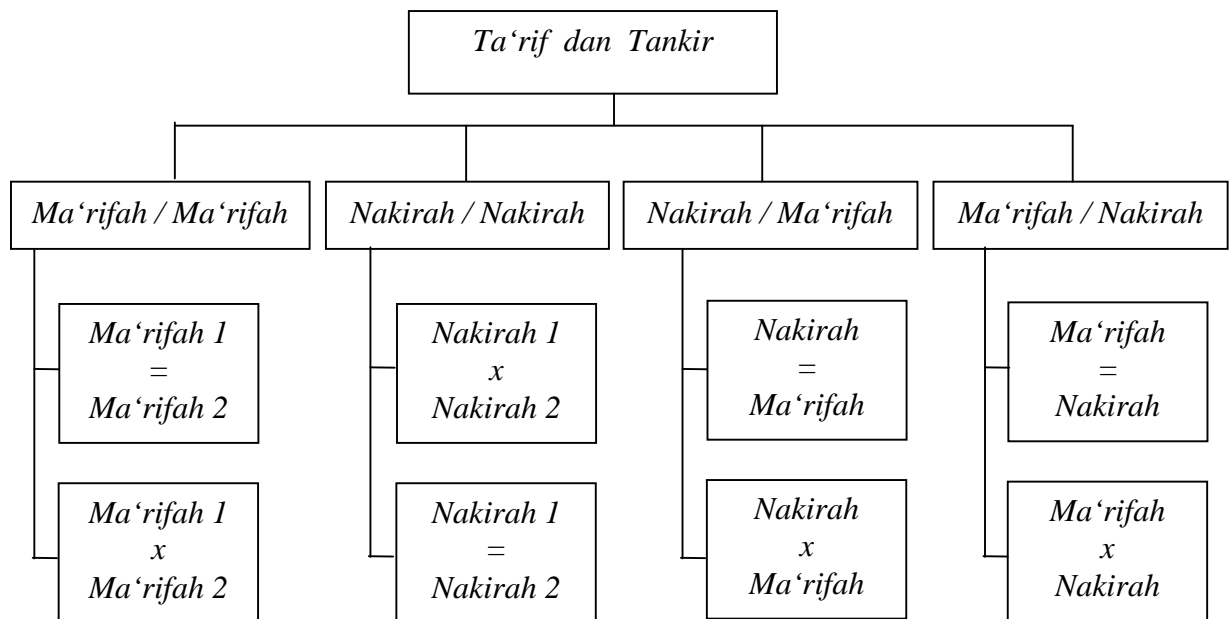
Kadangkala, kata nama *nakirah* yang kedua merupakan kata nama *nakirah* yang pertama. Contoh firman Allah (swt):

﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾

Maksudnya: Dan (ingatlah) Allah jualah **Tuhan** yang berhak disembah di langit dan Dialah **Tuhan** yang berhak disembah di bumi dan Dialah jua yang Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui.(al-Zukhruf: 43,84)

Pengulangan kata nama *nakirah* ﷻ (Tuhan) dalam ayat di atas membawa maksud pengukuhan (Talib Muhammad Isma‘il al-Zawba‘iy, 1997:147).

Gambaran ringkas mengenai status makna perkataan yang tampil *secara ta‘rif* dan *tankir* dalam satu ayat boleh dilihat menerusi rajah di bawah :



**Rajah 2.2: Status Makna Aspek Ta‘rif dan Tankir dalam Satu Ayat**

### 2.2.2 Kemunculan Perkataan Yang Sama Dalam Keadaan *Tankir* dan Ta‘rif

Dalam al-Qur’an al-Karim terdapat perkataan yang sama digunakan secara *tankir* di satu tempat dan *ta‘rif* di tempat yang lain. Setiap penampilan perkataan tersebut kemungkinan membawa maksud yang sama atau maksud yang berbeza. Hal ini bergantung kepada konteks ayat. Antara perkataan yang muncul dalam al-Qur’an berstatus *tankir* dan *ta‘rif* dalam ayat yang berbeza ialah lafaz *صِرَاطٌ*, *بَلَدٌ*, *حَيَاةٌ*, *سَلَامٌ*.

Ulasan lanjut adalah seperti berikut:

### 2.2.2.1 Perkataan سَلَام Dalam Keadaan *Tankir* dan *Ta'rif*

Perkataan سَلَام (kesejahteraan) muncul berstatus *tankir* dan *ta'rif* dalam surah Maryam.

Firman Allah (swt):

وَسَلِّمْ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا ﴿١٥﴾

Maksudnya: *Dan (kami limpahkan) kepadanya selamat sejahtera pada hari ia dilahirkan dan pada hari ia meninggal serta pada hari ia dibangkitkan hidup kembali.*(Maryam: 19,15)

Dan firman Allah (swt) dalam surah yang sama:

وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ﴿٣٣﴾

Maksudnya: *Dan segala keselamatan dan kesejahteraan dilimpahkan kepadaku, pada hari aku dilahirkan, pada hari aku meninggal dan pada hari aku dibangkitkan hidup kembali (pada hari kiamat).* (Maryam:19,33)

Jika kita perhatikan kedua-dua ayat di atas, perkataan سَلَام (selamat sejahtera ) pada ayat 15 disebut secara *tankir* dan merupakan lafaz salam yang disampaikan Allah (swt) kepada nabi Yahya (as). Manakala pada ayat 33 ia disebut secara *ta'rif* iaitu السَّلَام (kesejahteraan) dan merupakan ucapan salam nabi Isa (as) kepada diri baginda sendiri. Justeru, timbul persoalan di sini apakah rahsia disebalik ucapan salam yang disampaikan Allah (swt) kepada nabi Yahya (as) dengan perkataan *nakirah* dan ucapan salam yang diucapkan oleh nabi Isa kepada diri baginda sendiri dengan perkataan *ma'rifah*.

Hikmah pengucapan salam secara *tankir* dalam konteks cerita nabi Yahya (as) adalah bertujuan untuk menghitung nikmat-nikmat kurniaan Allah (swt) ke atas nabi Yahya (as). Di samping itu, ia merupakan perkhabaran daripada Allah (swt) bahawa Allah

(swt) telah mengurniakan kepada baginda dengan tiga kesejahteraan dalam hidup iaitu pada hari kelahiran, hari kematian dan hari kebangkitan pada hari kiamat (<http://www.alfaseeh.com/vb/showthread.php?t=30620&s=2c7bc78e0df6f12d0eb84e6881588acb>). Tambahan pula, pengujar salam dalam konteks ini adalah Allah (swt). Oleh itu kesejahteraan daripada Allah (swt) adalah mencukupi berbanding segala kesejahteraan dan ucapan-Nya memadai daripada segala ucapan. Salam yang paling minima daripada Allah (swt) meliputi sifat, melengkapkan nikmat, mengelakkan kehidupan serta menyekat segala bentuk kebinasaan. Justeru, penggunaan partikel *al* di sini tidak membawa apa-apa pengertian.

Pengucapan perkataan سَلَامٌ (selamat sejahtera) secara *tankir* juga membawa maksud permulaan ucapan dan doa buat penerima salam. Rasulullah (saw) pernah menulis utusan kepada Hirqal, maharaja Rom dengan kata baginda:

مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى هِرْقَلِ عَظِيمِ الرُّومِ - سَلَامٌ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى

Maksudnya: *Daripada Muhammad rasulullah kepada Hirqal maharaja Rom, Salam sejahtera buat orang yang mengikut petunjuk.*

Adapun penggunaan السَّلَام (kesejahteraan) secara *ta'rif* dari perspektif orang yang menjawab salam mengandungi rahsia di sebalik ungkapan tersebut. Ini kerana partikel *al* yang tersisip pada lafaz السَّلَام (kesejahteraan) mengandungi beberapa keistimewaan dan faedah. Antaranya:

- a) Melahirkan rasa ingat kepada Allah (swt). Ini kerana السَّلَام (Maha sejahtera) yang berstatus *ta'rif* merupakan salah satu nama Allah (swt) yang indah.
- b) Memohon kesejahteraan kepada Allah (swt) daripada orang yang menjawab salam buat orang yang memberi salam.

- c) Perkataan yang disertai partikel *al* membawa makna umum dan sempurna. Justeru, ucapan orang yang menjawab salam secara *ta'rif* seolah ia mengatakan 'kesejahteraan yang kamu pohon buat saya kembali ke atas kamu'. Jika sekiranya dijawab dengan perkataan *nakirah*, maka ia tidak menunjukkan harapan tersebut.
- d) Jika diucapkan *عَلَيْكَ دِينَ سَلَامٌ* maka pasti ia menunjukkan kedudukan *عَلَيْكَ دِينَ*. Oleh itu, dalam keadaan ini ia mengeluarkan ayat tersebut dari makna ucapan.
- e) Respon kepada salam mempunyai beberapa peringkat:
  - i) Kedudukan yang bagus: iaitu ucapan salam dibalas dengan ucapan yang lebih baik daripadanya.
  - ii) Kedudukan yang saksama: iaitu ucapan salam dibalas setara dengan ucapan yang disampaikan kepadanya.
  - iii) Kedudukan yang zalim iaitu ucapan salam dibalas dengan ucapan yang kurang daripadanya ('Abd al-Fattah Lasyin, 1983:25-27).

Ucapan ahli syurga ialah *سَلَامٌ* yang berstatus *tankir* dan menunjukkan kepada salam yang umum dan lengkap. Ucapan Allah (swt) kepada hambanya dan seluruh para rasul juga berkeadaan *tankir* (Fadil Salih al-Samarra'iy: <http://www.islamicbook.ws/qbook%5Calom/lmsat-bianit-005.html>).

Lafaz salam yang bersumber daripada Allah (swt) dan disampaikan kepada para rasul dan nabi adalah berstatus *tankir*. Sesuatu yang sedikit daripada ucapan Allah (swt) memadai bagi setiap ucapan. Oleh itu, fokus sentiasa hanya tertumpu pada pemberi nikmat bukan pada pemberian nikmat ('Abd al-Fattah Lasyin, 1983:26).

Adapun perkataan *السَّلَام* dalam kisah nabi Isa (as) merupakan perkataan *ma'rifah* yang diucapkan oleh baginda (as) sebagai doa kepada Allah (swt) agar mengurniakan baginda



kesejahteraan dalam hidup pada tiga fasa kehidupan iaitu pada hari kelahiran, hari kematian dan hari kebangkitan pada hari kiamat.

Ini merupakan isyarat bahawa salam yang diperolehi oleh nabi Isa (as) lebih spesifik berbanding salam yang diperolehi nabi Yahya (as). Oleh kerana yang memohon doa adalah nabi Isa (as), maka semestinya baginda bersungguh-sungguh dalam berdoa sebagaimana sepatutnya mengikut sunnah. Justeru, lafaz salam itu ditampilkan secara *ta'rif* untuk menunjukkan bahawa baginda benar-benar berkehendakkan kesejahteraan yang banyak dan menyeluruh. Di samping itu, kedudukan nabi Isa (as) adalah lebih utama daripada nabi Yahya (as) dan ia merupakan antara kalangan nabi yang bertaraf ulul 'azmi (<http://www.alfaseeh.com/vb/showthread.php?t=30620&s=2c7bc78e0df6f12d0eb84e6881588acb>).

#### 2.2.2.2 Perkataan حَيَاة Dalam Keadaan *Tankir* dan *Ta'rif*

Perkataan حَيَاة (kehidupan) telah muncul dalam al-Qur'an secara *tankir* dan secara *ta'rif* dalam beberapa ayat.

Perkataan حَيَاة digunakan secara *tankir* dalam konteks membicarakan tentang kaum Yahudi yang berpaling daripada dakwah. Firman Allah (swt):

وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَوةٍ

Maksudnya: *Demi sesungguhnya engkau (wahai Muhammad) akan dapati mereka, manusia yang paling tamak kepada kehidupan (yang lanjut masanya).* (al-Baqarah: 2, 96).

Perkataan حَيَاة dalam ayat di atas menggambarkan tahap ketamakan kaum Yahudi untuk memperolehi kehidupan tambahan walaupun mereka telah hidup secukupnya. Mereka berharap dapat hidup seribu tahun lamanya walaupun umur yang panjang itu, tidak

akan dapat melepaskan mereka daripada azab siksaan Allah (swt). Justeru, perkataan حَيَاة yang berstatus *tankir* memberi makna penghinaan terhadap kehidupan ini berdasarkan kepada konteks ayat. Menurut al-Zamakhshariy perkataan yang berstatus *tankir* seperti ini adalah untuk menzahirkan kecintaan kaum Yahudi terhadap kehidupan yang umum. Ini kerana mereka inginkan kehidupan yang khusus iaitu kehidupan yang berlanjutan dan seterusnya umur mereka akan berlanjutan kepada tempoh yang lebih lama. Oleh hal yang demikian, mereka begitu tamak mengimpikan hidup pada mana-mana kehidupan tanpa mengira jenis kehidupan sama ada mulia atau hina atau apa yang wujud dalam kehidupan tersebut (Usamat 'Abd Aziz: <http://www.alfaseeh.com/vb/archive/index.php/t-36715.html>). Ibn al-Zamlakaniy (1964: 52) berpendapat bahawa perkataan حَيَاة lebih baik berstatus *tankir* daripada berstatus *ta'rif* dengan alasan bahawa orang hidup ialah orang yang tamak. Justeru, ketamakkannya bukan pada kehidupan asal tetapi pada kehidupan tambahan.

Di tempat yang lain Allah (swt) menyebut perkataan حَيَاة secara *tankir* untuk membawa maksud yang lain. Firman Allah (swt):

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ  
مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾

Maksudnya: *Sesiapa yang beramal salih, dari lelaki atau perempuan, sedang ia beriman, Maka sesungguhnya kami akan menghidupkan dia dengan kehidupan yang baik dan sesungguhnya kami akan membalas mereka dengan memberikan pahala yang lebih baik dari apa yang mereka telah kerjakan.* (al-Nahl:16,97)

Status *tankir* perkataan حَيَاة dalam ayat di atas membawa maksud kemuliaan dan keagungan. Hal ini kerana konteks ayat tersebut adalah berkaitan pujian terhadap orang mukmin yang soleh dan janji Allah (swt) untuk merealisasikan agar beliau

menempuh hidup di dunia dengan kehidupan yang baik. Antara bukti yang menunjukkan kepada aspek memuliakan hidup ini ialah pemerihalannya dengan sifat طَيِّبَةً (baik). Ia merupakan kehidupan yang baik kerana manusia menghidupkannya dengan ketaatan kepada Allah (swt) dan memperbanyakkan amalan soleh.

Di tempat yang ketiga, perkataan حَيَاةٌ disebut dalam al-Qur'an secara *tankir* untuk menunjukkan keagungan. Firman Allah (swt):

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾

Maksudnya: *Dan di dalam hukuman qisas itu ada **jaminan hidup** bagi kamu, wahai orang-orang yang berakal fikiran, supaya kamu bertakwa.* (al-Baqarah: 2,179)

Dalam ayat di atas Allah (swt) memberitahu kepada orang mukmin ketika ingin menjalankan hukuman qisas kepada pembunuh yang sengaja membunuh saudara muslim tanpa hak, bahawa dengan itu mereka menetapkan kehidupan buat penjenayah tersebut. Status *tankir* lafaz حَيَاةٌ dalam ayat ini membawa maksud keagungan. Menerusi hukum qisas orang mukmin hidup dengan kehidupan yang agung berdasarkan pada kemesraan, kasih sayang, persaudaraan dan kesejahteraan. Tanpa diganggu gugat oleh permusuhan, kezaliman, perasaan dendam dan pertumpahan darah. Status *tankir* lafaz ini juga membawa maksud umum. Justeru perkataan حَيَاةٌ yang berstatus *tankir* adalah umum dari segi maknanya dan kesyumulannya bagi setiap gambaran hidup yang indah dan baik (Salah 'Abd al-Fattah al-Khalidiy, 2008:232).

Dalam ayat yang lain, perkataan الْحَيَاةِ disebut secara *ta'rif* bagi tujuan pengkhususan. Firman Allah (swt):

وَمَا هَذِهِ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ ۚ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ



Maksudnya: *Dan (ingatlah bahawa) **kehidupan** dunia tidak lain hanyalah ibarat hiburan dan permainan. dan sesungguhnya negeri akhirat itu ialah kehidupan yang sebenar-benarnya, kalaulah mereka mengetahui (hakikat ini tentulah mereka tidak akan melupakan hari akhirat).*(al-‘Ankabut: 29,64)

Penyebutan perkataan الْحَيَاةُ secara ta‘rif dalam ayat di atas membawa maksud pengkhususan. Hal ini kerana kehidupan dunia dikhususkan dengan keseronokan dan hiburan. Sehubungan itu, hakikat kehidupan dunia yang pantas berlalu diumpamakan seperti kanak-kanak yang menghabiskan masa bermain pada waktu siang (ibid:233-234). Kehidupan yang hina di dunia pula dibandingkan dengan unsur keterlaluan dalam mengagungkan kehidupan di akhirat yang merupakan tempat kehidupan yang hakiki. Orang yang berada di akhirat tidak akan menghadapi kematian dan kebinasaan. Dalam erti kata lain, kehidupan di akhirat itu sendiri merupakan satu kehidupan yang menampilkan unsur keterlaluan. Di samping itu, penggunaan perkataan الْحَيَوَانُ memberi maksud yang lebih efektif (أبلغ) berbanding perkataan الْحَيَاة. Hal ini kerana ia menggunakan pola yang membawa makna dinamik dan aktif. Tambahan pula ciri-ciri dinamik dan aktif ini merupakan antara keperluan hidup (‘Abd al-Fattah Lasyin,1983:19).

### 2.2.2.3 Perkataan بَلَدٌ Dalam Keadaan Tankir dan Ta‘rif

Al-Qur’an telah menyebut tentang dua doa nabi Ibrahim (as) yang dipanjatkan kepada Allah (swt) dalam dua surah yang berlainan. Firman Allah (swt) dalam surah al-Baqarah ayat 126:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا

Maksudnya: *Dan (ingatlah), ketika Nabi Ibrahim berdoa dengan berkata: "Wahai Tuhanku, jadikanlah (negeri Mekah) ini, **negeri** yang aman sentosa.*(al-Baqarah: 2,126)

Dan firman Allah (swt) dalam surah Ibrahim ayat 35:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا

Maksudnya: *Dan (ingatlah), ketika Nabi Ibrahim berdoa dengan berkata: " Wahai Tuhanku, jadikanlah negeri Mekah ini, negeri yang aman.*(Ibrahim: 14,35)

Dalam kedua-dua ayat, perkataan بَلَدٌ (negeri) didatangkan dalam status yang berbeza. Ia berstatus *tankir* dalam doa pertama dan berstatus *ta'rif* dalam doa kedua. Dalam konteks ini, al-Qur'an menyebut bahawa nabi Ibrahim (as) merupakan individu yang bertanggungjawab mendirikan Kaabah di Tanah Haram. Usaha baginda membangunkan Baitullah turut dibantu oleh anakanda baginda nabi Ismail (as).

Ketika itu hanya wujud asas binaan Kaabah, nabi Ismail (as) dan ibunya Siti Hajar di Mekah. Mekah pula merupakan sebuah tempat yang sunyi sepi, lembah yang gersang dan gurun yang tandus ketika Nabi Ismail (as) dan ibunya, Siti Hajar ditinggalkan di situ. Sebelum nabi Ibrahim (as) pergi meninggalkan anak dan isteri, baginda telah memanjatkan doa kepada Allah agar menjadikan tempat gersang tersebut sebuah negeri yang berkembang maju, dikunjungi oleh orang ramai dan selamat dari segala kejahatan. Oleh itu, perkataan بَلَدًا (negeri) disebut secara *tankir* kerana kota Mekah ketika itu tidak dikenali bahkan tiada berpenghuni. Nabi Ibrahim (as) berdoa buat kali kedua ketika kota Makkah mula berfungsi sebagai sebuah kota yang dihuni oleh ramai orang, khususnya kabilah Jurhum yang merupakan kabilah keturunan isteri nabi Ismail (as). Doa nabi Ibrahim (as) untuk kota Mekah benar-benar dimakbulkan dan kota Mekah mula dikenali ramai serta menjadi kota yang aman makmur (ibid:32-33).

Menurut al-Zuhayliy (1991:3,1233) perkataan بَلَدًا (negeri) berstatus *tankir* dalam surah al-Baqarah kerana ia adalah doa sebelum pembinaan Kaabah dan nabi Ibrahim (as) berdoa agar ia menjadi sebuah negeri yang aman. Adapun perkataan الْبَلَدُ (negeri)

berstatus *ta'rif* dalam surah Ibrahim kerana ia adalah doa setelah Kaabah dibina dan nabi Ibrahim (as) berdoa agar ia menjadi sebuah negeri yang aman dan stabil.

Ibn 'Asyur (1997:13,238) telah mengemukakan definisi negeri sebagai salah satu tempat tertentu di atas mukabumi. Ia turut digelar kampung. Menurut beliau status *ta'rif* pada perkataan **الْبَلَد** (negeri) adalah *ta'rif* 'ketentuan (العهد) kerana kewujudannya diketahui. Di samping itu, perkataan **الْبَلَد** (negeri) ialah kata susulan (البدل) kepada kata nama penunjuk dalam ayat tersebut.

Dalam konteks ini al-Fakhr al-Razi (1981:14,233) menyatakan dalam tafsirnya bahawa terdapat dua persepsi berkaitan isu ini:

a) Doa pertama dipanjatkan dalam keadaan tempat tersebut belum boleh dikategorikan sebagai sebuah negeri. Hal ini seolah-olah baginda berkata 'Jadikanlah lembah ini sebuah negeri yang aman'. Ini berdasarkan firman Allah (swt) yang menceritakan bahawa nabi Ibrahim (as) berkata:

رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ

Maksudnya: *Wahai Tuhan kami, aku telah tinggalkan zuriatku di lembah yang gersang.*  
(Ibrahim: 14,37)

Kemudian baginda berkata 'Jadikanlah lembah ini sebuah negeri yang aman'. Doa kedua dipanjatkan setelah ia terbentuk menjadi sebuah negeri. Seolah-olah baginda berkata; "Jadikanlah tempat yang telah ditukarkan menjadi negeri ini sebuah negeri yang aman dan sejahtera".

b) Kedua-dua doa dipanjatkan setelah tempat tersebut menjadi sebuah negeri, lalu nabi Ibrahim (as) berkata: **اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا** (Jadikanlah negeri ini, negeri yang aman sentosa)

dengan andaian ‘Jadikanlah tempat ini sebuah negeri yang aman’. Hal ini sama seperti kita mengungkapkan كَانَ الْيَوْمُ يَوْمًا حَارًا (Hari ini adalah hari yang panas). Ungkapan seperti ini disebut untuk menunjukkan pemerihalan yang keterlaluan mengenai suhu yang panas. Maka ungkapan اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا bermakna jadikanlah tempat ini antara tempat yang sempurna amannya. Adapun ungkapannya رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا (Ya Tuhanku, jadikanlah negeri ini (Mekah), negeri yang aman) ialah hanya memohon keamanan bukan merupakan permohonan yang keterlaluan.

#### 2.2.2.4 Perkataan صِرَاطٌ Dalam Keadaan *Tankir* dan *Ta‘rif*

Dalam al-Qur’an, perkataan صِرَاطٌ (jalan) hadir secara *ta‘rif* dan *tankir* dalam pelbagai ayat. Antaranya, perkataan صِرَاطٌ hadir berstatus *tankir* dalam ayat-ayat berikut:

a) Firman Allah (swt):

وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا ﴿٥١﴾

Maksudnya: *dan menyempurnakan nikmatNya kepadamu serta menambahkanmu hidayah ke jalan yang lurus.* (al-Fath: 48,2)

b) Firman Allah (swt):

وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾

Maksudnya: *dan sesungguhnya engaku (wahai Muhammad) adalah memberi petunjuk dengan al-Qur’an itu ke jalan yang lurus.* (al-Syura: 42,52)

c) Firman Allah (swt):

وَأَجَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٣﴾

Maksudnya: *dan kami telah pilih mereka serta kami tunjukkan mereka ke jalan yang lurus.* (al-An‘am: 6,87)

d) Firman Allah (swt):

قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

Maksudnya: *Katakanlah (wahai Muhammad): "Sesungguhnya aku telah diberi petunjuk hidayah oleh Tuhanku ke jalan yang lurus, (al-An'am: 6,161)*

Penggunaan perkataan صِرَاط (jalan) secara *tankir* dalam ayat-ayat di atas adalah bersebab. Hal ini terjadi dengan alasan bahawa lafaz tersebut bukan berada pada konteks doa dan permohonan. Tetapi ia berada pada konteks penceritaan daripada Allah (swt) tentang hidayah-Nya ke jalan yang lurus dan hidayah Rasul-Nya ke jalan yang lurus. Dalam hal ini penerima ujaran tidak mengetahui tentang jalan tersebut dan ia merupakan perkara yang tidak diketahui dalam kalangan mereka. Perkataan tersebut tidak berstatus *ta'rif* menerusi partikel *al* ketentuan (العهد) yang mengisyaratkan kepada sesuatu yang diketahui dalam minda penerima ujaran. Namun, partikel *al* ketentuan (العهد) hadir pada salah satu kedudukan. Ia diketahui secara minda atau secara sebutan lafaz, maka *tankir* merupakan asal perkataan (Ibn Qayyim al-Jawziyyat, 2010:2,13-14).

Dalam surah al-Fatihah lafaz الصِّرَاط (jalan) tampil dalam keadaan *ta'rif*. Firman Allah (swt):

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

Maksudnya: *Tunjukilah kami jalan yang lurus.* (al-Fatihah: 6)

Penggunaan perkataan الصِّرَاط (jalan) secara *ta'rif* dalam ayat ini membawa maksud jalan tertentu yang dijadikannya oleh Allah (swt) sebagai cara untuk mencapai keredaan-Nya ('Abd al-Fattah Lasyin, 1983: 33).

Dalam konteks ini, penerima ujaran telah membuat ketetapan bahawa jalan yang lurus hanya milik Allah (swt) dan Allah (swt) telah memberi petunjuk kepada para nabi dan



rasul-Nya. Allah (swt) yang merupakan pengujar ayat adalah Yang Maha bertanggungjawab terhadap hidayah-Nya dan Maha mengetahui tentangnya (Ibn Qayyim al-Jawziyyat, 2010:2,14).

Sekiranya diungkapkan اِهْدِنَا صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا maka semestinya si pemohon hanya memohon hidayah ke suatu jalan yang pasti lurus. Namun, ia bukan bermaksud demikian bahkan maksudnya ialah hidayah ke jalan tertentu yang dianugerahi Allah (swt) nikmat kepada sesebuah kaum dan menjadikannya sebagai jalan menuju keredaan-Nya dan syurga-Nya. Partikel *al* di sini merupakan partikel ketentuan bersifat minda. Ia merupakan permohonan hidayah menuju jalan yang diketahui dan telah sedia dimaklumi oleh hati dan diperakui olehnya serta membezakannya daripada jalan-jalan sesat yang selebihnya ('Abd al- Fattah Lasyin,1983:33).

Secara umumnya ahli Balaghah yang didahului al-Jurjaniy telah mengemukakan beberapa kesimpulan berkaitan aspek *ta'rif* dan *tankir* (Talib Muhammad Isma'il al-Zawba'iy,1997: 144) iaitu:

- a) Setiap kata nama *ma'rifah* dan *nakirah* mempunyai kedudukan tersendiri.
- b) Aspek *tankir* tampil untuk memberi faedah atau makna yang tidak mampu diberikan oleh aspek *ta'rif*.
- c) Makna balaghah bagi kata nama *ma'rifah* dan *nakirah* hanya dapat dicungkil menerusi petanda dan konteks tertentu.

### **2.2.3 Fungsi *Tankir* dari Aspek Ilmu *Ma'ani***

Menurut perspektif ilmu *ma'ani*, aspek *tankir* itu sendiri memberi kelebihan kepada kata nama *nakirah*. Namun, fungsi penggunaan *tankir* hanya boleh dicungkil dari

konteks ayat, bukan dari aspek *tankir* itu sendiri. Justeru, konteks ayat berfungsi untuk menentukan maksud penggunaan *tankir* ini. Contohnya firman Allah (swt) dalam ayat 133 surah Ali ‘Imran:

﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾

Maksudnya: *Dan bersegeralah kamu pada **keampunan** daripada Tuhanmu dan syurga yang luasnya seluas segala langit dan bumi yang disediakan bagi orang yang bertakwa,* (Ali ‘Imran: 3,133)

Dan firman Allah (swt) dalam ayat 157 dari surah yang sama:

﴿ وَلَٰئِن قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴾

Maksudnya: *Dan sesungguhnya, sekiranya kamu terbunuh di jalan Allah ataupun kamu mati (normal), maka (pastinya) **keampunan** Allah dan rahmat-Nya adalah lebih baik (bagimu) daripada yang mereka (orang kafir dan munafik) himpulkan.* (Ali ‘Imran: 3,157)

Perkataan مَغْفِرَةٌ (keampunan) diungkap secara *tankir* dalam kedua-dua ayat. Namun, ia menunjukkan makna tertentu dalam setiap ayat. Dalam ayat pertama ia membawa maksud hebat iaitu keampunan yang hebat rentetan daripada ketaatan dan kepatuhan kepada perintah Allah (swt) (al-Fakhr al-Razi, 1981:9,5). Namun dalam ayat yang kedua ia menunjukkan maksud sedikit iaitu secebis keampunan dan rahmat Allah (swt) lebih baik jika dibandingkan dengan segala kesenangan harta dan perhiasan yang ada di tangan orang kafir (Lasyin, 2009: 179). Oleh kerana konteks ayat memainkan peranan yang utama dalam menentukan maksud yang tersurat dari aspek *tankir*, maka kita dapati para sarjana telah berselisih pendapat berkaitan maksud ayat al-Qur’an rentetan daripada perselisihan mereka dalam memahami makna.

*Tankir* pada asalnya membawa maksud kesamaran. Namun kadangkala ia menyimpang daripada maksud asalnya iaitu kesamaran bagi mengetengahkan pelbagai fungsi balaghah. Secara umum, aspek *tankir* biasanya disebut untuk menunjukkan dua maksud, iaitu maksud tunggal atau maksud jenis (Fadil Salih al-Samarra'iy, 2003: 36-37):

### 2.2.3.1 Maksud tunggal (الوحدة)

Maksud tunggal merupakan salah satu fungsi balaghah yang popular bagi aspek *tankir*. Maksud ini jelas terserlah dalam pelbagai ayat al-Qur'an. Antaranya ialah firman Allah (swt):

وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ قَالَ يَنْقُومِ أَتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ ﴿٣٦﴾

Maksudnya: *Dan (semasa Rasul-rasul itu diancam), datanglah seorang lelaki dari hujung bandar itu dengan berlari, lalu memberi nasihat dengan katanya:" Wahai kaumku! Turutlah Rasul-rasul itu.* (Yasin: 36,20)

Perkataan رَجُلٌ (seorang lelaki) adalah *musnad ilayh* yang berfungsi sebagai pelaku (الفاعل) (Bahajat 'Abd al-Wahid Salih,1998:9,441). Ia disebut secara *tankir* dalam ayat ini untuk menunjukkan bilangan tunggal seorang lelaki. Menurut sebuah riwayat, lelaki tersebut bernama Habib yang merupakan seorang tukang kayu. Beliau mara ke hadapan untuk mencegah kaumnya dan memberi nasihat kepada mereka ketika mendengar berita bahawa kaumnya hendak membunuh para utusan itu. Tindakan ini dilakukan oleh beliau kerana mengharapkan pahala dan keredaan Allah (swt) (al-Maraghiy,1946:22, 153).

Dalam contoh lain firman Allah (swt):

وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ ... ﴿٣٧﴾

Maksudnya: *Dan apabila datang kepada mereka seorang Rasul dari sisi Allah (Nabi Muhammad (s.a.w) yang mengesahkan apa yang ada pada mereka.* (al-Baqarah: 2,101)

Dalam ayat di atas, lafaz رَسُولٌ (Rasul) adalah *musnad ilayh* yang berfungsi sebagai pelaku (الفاعل) (Bahajat ‘Abd al-Wahid Salih,1998:1,126). Penggunaan lafaz tersebut secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud bilangan tunggal seorang rasul yang datang, iaitu nabi Muhammad (saw.). al-Suddi mengatakan ‘Ketika nabi Muhammad (saw) datang kepada mereka, mereka menentang dan menyerangnya dengan menggunakan kitab Taurat, dan ketika terbukti tidak ada pertentangan antara Taurat dengan al-Qur’an, maka mereka pun melemparkan Taurat. Kemudian mereka mengambil kitab ‘Asyif dan sihir Harut dan Marut (Ibn Kathir, 1993: 1, 201).

### 2.2.3.2 Maksud jenis (النوعية).

Fungsi balaghah yang kedua menonjol bagi aspek *tankir* ialah maksud jenis. Ia boleh didapati dalam beberapa ayat al-Qur’an. Contohnya firman Allah (swt):

وَلَا أَمَّةٌ مِّمَّنْ آمَنَ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ... ﴿٢٢١﴾

Maksudnya: *Dan sesungguhnya seorang hamba perempuan yang beriman itu lebih baik daripada perempuan kafir musyrik sekalipun keadaannya menarik hati kamu.* (al-Baqarah: 2,221)

Penyebutan perkataan أَمَّةٌ (seorang hamba perempuan) secara *tankir* dalam ayat di atas menunjukkan maksud jenis perempuan. Ia adalah *musnad ilayh* yang dii‘rab sebagai subjek (المبتدأ) dalam struktur ayat di atas (Muhammad Hasan ‘Uthman,2002:1,244). Ayat ini berkaitan pengharaman bagi kaum muslimin untuk menikahi wanita-wanita musyrik dan para penyembah berhala (Ibn Kathir,1993:1,427). Dalam konteks perkahwinan, Islam menetapkan sejumlah syarat bagi wanita yang akan dinikahi. Apabila wanita tersebut terpilih maka secara kebiasaannya anak-anaknya akan

terpengaruh oleh spiritual dan kualiti wanita tersebut menurut prinsip warisan dan akan terdidik mengikut fahaman dan kepercayaan si ibu. Ini merupakan teras utama dalam pembentukan keluarga dan masyarakat (al-Sya'rawiy,1991:2,971).<sup>10</sup>

Contoh lain ialah firman Allah (swt):

قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا أَتَيْنَاكَ أَتَيْنَا أَتَيْنَا فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ ﴿١١﴾

Maksudnya: Mereka menjawab: "Ya Tuhan kami Engkau telah menjadikan kami berkeadaan mati dua kali dan telah menjadikan kami bersifat hidup dua kali, maka kami (sekarang) mengakui dosa-dosa kami. Oleh itu adakah sebarang jalan untuk (kami) keluar (dari neraka)?(Ghafir: 40,11)

Dalam ayat di atas perkataan <sup>خُرُوجٌ</sup> adalah kata nama *majrur* (الاسم المجرور) bagi partikel *jar* إِلَى yang tampil sebelumnya (Bahajat 'Abd al-Wahid Salih, 1998:10,237). al-Zamakhshariy (1998:5,335) menyatakan <sup>خُرُوجٌ</sup> ialah jenis keluar sama ada pantas atau lambat. Ini merupakan ungkapan orang yang berputus asa dan hampa. Oleh itu, mereka mengungkapkan demikian sebagai satu alasan dan menunjukkan kecelaruan perasaan mereka yang berbelah bagi serta dilema yang dihadapi (Talib Muhammad Isma'il al-Zawba'iy,1997:151-152).

### 2.2.3.3 Maksud umum (التعميم)

Maksud umum adalah antara fungsi balaghah yang lain bagi aspek *tankir* dalam al-Qur'an. Ibn Qayyim al-Jawziyyat (2010:4,3) telah menyenaraikan beberapa keadaan

<sup>10</sup> Al-Suddi mengatakan bahawa ayat ini diturunkan berikutan kisah Abdullah bin Rawahat yang mempunyai seorang budak perempuan berkulit hitam. Pada suatu ketika, Abdullah marah dan menamparnya, lalu dia merasa takut dan berjumpa Rasulullah dan menceritakan peristiwa yang terjadi di antara mereka berdua. Maka Rasulullah (s.a.w.) bertanya tentang keadaan budak itu? Abdullah bin Rawahat menjawab: Dia berpuasa, solat, berwuduk dengan sebaik-baiknya dan mengucap syahadat bahawa tiada ilah yang hak selain Allah dan engkau adalah rasul-Nya. Kemudian Rasulullah bersabda: Wahai Abdullah bin Rawahat wanita itu adalah mukminah. Abdullah bin Rawahat mengatakan; Demi Allah yang mengutusmu dengan kebenaran, aku akan memerdekakan dan menikahnya. Setelah itu Abdullah pun menunaikan sumpahnya itu, maka beberapa orang dalam kalangan kaum muslimin mencelanya serta berkata: Apakah ia menikahi budaknya sendiri? Hal ini kerana kebiasaannya mereka ingin menikahi orang-orang musyrikin atau menikahkan anak-anak mereka dengan orang-orang musyrikin. Maka Allah menurunkan ayat ini (Ibn kathir, 1993: 1, 428).

dan panduan yang menyebabkan kata nama yang berstatus *tankir* membawa maksud umum. Sehubungan itu, kata nama *nakirah* membawa maksud umum seandainya ia diungkapkan dalam kondisi berikut:

a) Konteks ayat nafi. Contohnya firman Allah (swt):

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾

Maksudnya: Tak **seorang** pun mengetahui berbagai nikmat yang menanti, yang indah dipandang sebagai balasan bagi mereka, atas apa yang mereka kerjakan. (al-Sajdat:32,17)

Perkataan نَفْسٌ berada pada posisi *musnad ilayh* dan dii‘rab sebagai pelaku (الفاعل) dalam struktur ayat di atas (Muhammad Hasan ‘Uthman, 2002:1,244). Ia tampil secara *tankir* yang membawa maksud umum kerana ia didahului oleh kata nafi.

Menurut al-Azhariy (2000:1,168) dalam Syarh al-Tasrih ala al-Tawdih, kata nama *nakirah* dalam konteks penafian adalah bermaksud umum. Sibawayh (1988:1,55) pula menyatakan bahawa:

يَقُولُ الرَّجُلُ أَتَانِي رَجُلٌ يُرِيدُ وَاحِدًا فِي الْعَدَدِ لَا اِثْنَيْنِ فَيَقَالُ مَا أَتَاكَ رَجُلٌ أَيْ أَتَاكَ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ أَوْ يَقُولُ أَتَانِي رَجُلٌ لَا امْرَأَةً فَيَقَالُ مَا أَتَاكَ رَجُلٌ أَيْ امْرَأَةً أَتَاكَ

Maksudnya: Apabila seorang lelaki menyebut أَتَانِي رَجُلٌ, maka dia maksudkan seorang lelaki dan bukan dua orang lelaki dari aspek bilangan, lalu disebut رَجُلٌ (Bukan seorang lelaki telah datang kepada kamu) iaitu ‘Lebih daripada seorang (ramai) lelaki telah datang kepadamu’, atau dia menyebut أَتَانِي رَجُلٌ لَا امْرَأَةً iaitu seorang lelaki telah datang kepada saya dan bukan seorang wanita, lalu dikatakan رَجُلٌ ‘Bukan lelaki datang kepada mu’ bermakna ‘Seorang wanita yang datang kepadamu.

b) Konteks ayat tanya. Contoh firman Allah (swt):

رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ ۖ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴿١٩﴾

Maksudnya: *Tuhan (yang menguasai) langit dan bumi dan apa-apa yang ada di antara keduanya, Maka sembahlah dia dan berteguh hatilah dalam beribadat kepada-Nya. Apakah kamu mengetahui ada seorang yang sama dengan dia (yang patut disembah)?* (Maryam: 19,65)

Perkataan *سَمِيًّا* dii‘rab sebagai objek (المفعول به) dalam struktur ayat di atas dan ia membawa maksud umum kerana berada dalam konteks ayat tanya (Bahajat ‘Abd al-Wahid Salih, 1998:7,52)

c) Konteks ayat syarat. Contoh firman Allah (swt):

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَا مَنَعَهُ ۚ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٩﴾

Maksudnya: *Dan jika seorang diantara orang-orang musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, Maka lindungilah ia supaya ia sempat mendengar firman Allah, Kemudian hantarkanlah ia ketempat yang aman baginya. demikian itu disebabkan mereka kaum yang tidak Mengetahui.* (al-Tawbat :9,6)

Dalam ayat di atas, perkataan *أَحَدٌ* membawa maksud umum. Ia berada pada posisi *musnad ilayh* dan dii‘rab sebagai pelaku (الفاعل) bagi kata kerja syarat *يَنْ* (ibid: 4,251).

d) Konteks ayat tegahan. Contoh firman Allah (swt):

قَالُوا يَلُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرَاتُكَ ۚ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ ۚ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ ۚ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ ﴿٢٦﴾

Maksudnya: *Para utusan (malaikat) berkata: "Wahai Luth, Sesungguhnya kami adalah utusan-utusan Tuhanmu, sekali-kali mereka tidak akan dapat mengganggu kamu, sebab itu pergilah dengan membawa keluarga dan pengikut-pengikut kamu di akhir malam dan janganlah ada seorang pun di antara kamu yang tertinggal[732], kecuali isterimu. Sesungguhnya dia akan ditimpa azab yang menimpa mereka Karena Sesungguhnya saat jatuhnya azab kepada mereka ialah di waktu subuh; bukankah subuh itu sudah dekat?".* (Hud: 11,81)

Perkataan <sup>أَحَدٌ</sup> dii'rab sebagai pelaku (الفاعل) dan tampil secara *tankir* dalam struktur ayat di atas (ibid: 5,221). Ia membawa maksud umum kerana didahului dengan partikel tegahan iaitu لا.

e) Konteks penetapan umum bagi lafaz dan kondisi yang umum ( وَفِي سِيَاقِ الْإِثْبَاتِ بِعُمُومٍ ( الْعَامَّةِ وَالْمُقْتَضَى). Contoh firman Allah (swt):

عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ ﴿٥٤﴾

Maksudnya: *Maka tiap-tiap jiwa akan mengetahui apa yang Telah dikerjakannya.* (al-Takwir:81,14)

Dalam ayat di atas, perkataan <sup>نَفْسٌ</sup> adalah lafaz umum dan berada pada kondisi yang umum iaitu *musnad ilayh* yang berfungsi sebagai pelaku (الفاعل) (ibid:12,359).

f) Ditambah padanya lafaz <sup>كُلُّ</sup>. Contohnya firman Allah (swt):

وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ ﴿٥١﴾

Maksudnya: *Dan datanglah tiap-tiap diri, bersama dengan dia seorang malaikat penggiring dan seorang malaikat penyaksi.*(Qaf: 50,21)

Dalam ayat di atas, perkataan <sup>نَفْسٌ</sup> membawa maksud umum dan ia dii'rab sebagai *mudaf ilayh* (مضاف إليه) bagi lafaz <sup>كُلُّ</sup> yang hadir sebelumnya (ibid:11,196).



g) Konteks kondisi umum yang bermakna umum (ومن عمومها بعموم المقتضى). Contohnya firman Allah (swt):

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾

Maksudnya: Dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), (al-Syams: 91,7)

Perkataan نَفْسٌ dii'rab sebagai pelaku (الفاعل) dan membawa maksud umum dalam struktur ayat di atas (ibid:12,446).

Selain dari apa yang tersebut di atas, lafaz yang berstatus *tankir* juga membawa maksud umum mengikut konteks yang tertentu. Contohnya:

i) Firman Allah (swt):

إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴿٧﴾

Maksudnya: Sesungguhnya kami telah jadikan apa yang di muka bumi sebagai perhiasan baginya, kerana Kami hendak menguji mereka, siapakah di antaranya yang lebih baik amalnya. (al-Kahf:18, 7)

Dalam struktur ayat di atas, perkataan زِينَةً (perhiasan) berfungsi sebagai objek kedua (المفعول به الثاني) (ibid:6,348). Penyebutannya secara *tankir* adalah untuk menunjukkan kepada makna umum kerana ia merangkumi perhiasan buat semua penghuni bumi secara umum (al-Alusiy, t.t:15,206). Oleh itu, Allah (swt) telah menjadikan apa sahaja yang wujud di atas muka bumi ini sebagai perhiasan baginya dan penghuninya. Hal ini kerana Allah (swt) ingin menguji mereka sama ada mereka memahami maksud perhiasan tersebut serta menjadikannya sebagai bukti wujudnya pencipta. Justeru, mereka hendaklah taat kepada Allah (swt) dan melakukan segala perintah-Nya serta meninggalkan segala larangan-Nya (al-Maraghiy,1946:15,117).

ii) Firman Allah (swt):

.... وَلَيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٤﴾

Maksudnya: *dan hendaklah disaksikan hukuman seksa yang dikenakan kepada mereka oleh sekumpulan dari orang-orang yang beriman.* (al-Nur: 24, 2)

Lafaz طَائِفَةٌ dii'rab sebagai pelaku (الفاعل) dan tampil secara *tankir* dalam struktur ayat di atas (Bahajāt 'Abd al-Wahid Salih, 1998:8,7). Oleh itu, dalam ayat ini Allah (swt) tidak menentukan sifat atau ciri-ciri kumpulan yang dipertanggungjawabkan untuk menjalankan hukuman hudud ke atas penzina. Ia hanya menyatakan secara umum bahawa ia hendaklah dalam kalangan orang beriman sahaja. Sekiranya perkataan طَائِفَةٌ (sekumpulan) tampil berstatus *ta'rif*, maka akan wujud kumpulan tertentu dengan syarat tertentu. Dalam hal ini akan menyukarkan individu yang mengendalikan hukuman hudud untuk mencari sekumpulan tertentu dengan ciri tertentu. Lantaran itu, lafaz tersebut didatangkan secara *tankir* bagi menunjukkan sekumpulan orang mukmin sahaja. Bahkan adalah lebih baik kumpulan ini terdiri daripada beberapa orang mukmin yang mempunyai latarbelakang status yang berbeza agar ia dapat menimbulkan pengajaran kepada orang lain ('Aisyat Ibrahim Hasan al-Mallah, 2004:58-59).

#### 2.2.3.4 Maksud kehebatan (التعظيم)

Antara motif penggunaan aspek *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud kehebatan. Hal ini terjadi apabila lafaz yang berstatus *tankir* berada pada posisi *musnad ilayh* dalam struktur ayat. Contohnya firman Allah (swt):

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿٢٦﴾

Maksudnya: Ini adalah sebuah Kitab yang kami turunkan kepadamu penuh dengan keberkatan supaya mereka memperhatikan ayat-ayatNya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai fikiran. (al-Sad: 38, 29)

Dalam ayat di atas, lafaz كِتَابٌ tampil secara *tankir* sedangkan ia berada pada posisi *musnad ilayh* yang berperanan sebagai subjek dalam struktur ayat tersebut. Ia diungkap secara *tankir* untuk membawa maksud hebat kerana kitab tersebut merujuk kepada al-Qur'an yang sememangnya diketahui umum. Sehubungan itu, penampilannya secara *tankir* adalah semata-mata untuk mengagungkan kedudukan al-Qur'an kerana ia mengandungi banyak faedah dan ia membimbing manusia ke arah kebaikan dan kebahagiaan sama ada dalam urusan agama dan dunia.

Perkataan yang tampil secara *tankir* juga membawa maksud hebat apabila ia berada pada posisi *musnad*. Contohnya firman Allah (swt):

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾

Maksudnya: Kitab Al Quran ini tidak ada sebarang syak(tentang datangnya dari Allah dan tentang sempurnanya);ia pula menjadi petunjuk bagi orang-orang yang(hendak) bertaqwa (al-Baqarah:2, 2)

Dalam ayat di atas perkataan هُدًى (petunjuk) adalah *musnad* dan dii'rab sebagai predikat bagi lafaz ذَٰلِكَ yang merupakan subjek dalam struktur ayat di atas (Bahajat 'Abd al-Wahid Salih,1998:1,13). Penggunaan lafaz هُدًى secara *tankir* membawa maksud kebesaran dan keutamaan hidayah al-Qur'an serta kesempurnaannya (Talib Muhammad Isma'il al-Zawba'iy,1997:148). Ia merupakan petunjuk agung yang tidak ternilai kebesarannya dan tidak dapat dicapai oleh akal ('Abd al-Fattah Lasyin,2009: 179).

Contoh lain ialah firman Allah (swt):

فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾

Maksudnya: *Lalu mereka dapati seorang dari hamba-hamba Kami, yang telah kami kurniakan kepadanya **rahmat** dari Kami, dan Kami telah mengajarnya **sejenis ilmu** dari sisi Kami.* (al-Kahf: 18,65)

Menerusi ayat di atas, perkataan yang berstatus *tankir* juga turut membawa maksud kehebatan apabila ia berada pada posisi kata rinci (فضلة). Hal ini nyata terbukti dengan fungsi عَبْدًا sebagai objek (المفعول به), رَحْمَةً dan عِلْمًا sebagai objek kedua (مفعول به ثان) dalam struktur ayat di atas (ibid:6,415-416). Lantaran itu, ahli tafsir berpendapat bahawa عَبْدًا (hamba) yang dimaksudkan dalam konteks ayat ini ialah seorang personaliti yang hebat, iaitu nabi Khidir, dan yang dimaksudkan dengan رَحْمَةً (rahmat) di sini ialah karamah yang merupakan anugerah besar daripada Allah (swt). Sedangkan yang dimaksudkan dengan عِلْمًا (ilmu) ialah suatu ilmu yang agung dan istimewa berkaitan masalah ghaib (lihat Salahuddin Abdullah & Omar Khalid, 2009:3,393).

Menurut al-Alusiyy (t.t:15,330) *tanwin* yang wujud pada lafaz رَحْمَةً adalah menunjukkan makna kebesaran rahmat Allah (swt). Begitu juga *tanwin* yang wujud pada lafaz عِلْمًا bermaksud ilmu yang hebat, iaitu ilmu yang tidak disedari hakikatnya dan tidak dapat dicapai oleh keupayaan usaha dan penat jerih. Ia merupakan ilmu ghaib dan rahsia ilmu laduni. Ilmu ini hanya boleh diperolehi melalui pemberian dan kurniaan khusus Allah (swt) untuk orang-orang istimewa yang akrab dengan-Nya.

#### 2.2.3.5 Maksud sedikit (التقليل)

Antara fungsi balaghah yang ditonjolkan oleh aspek *tankir* ialah untuk menunjukkan kuantiti yang sedikit. Contohnya firman Allah (swt):

وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكِنٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عِدْنٍ وَّرِضْوَانٍ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٧٢﴾

Maksudnya: Allah menjanjikan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, (akan beroleh) syurga-syurga yang mengalir dibawahnya beberapa sungai, mereka kekal di dalamnya, dan beroleh tempat-tempat yang baik di dalam syurga 'Adn. dan secebis keredaan dari Allah yang lebih besar kemuliaannya; (balasan) yang demikian itulah kejayaan yang besar. (al-Tawbat: 9,72)

Dalam ayat di atas, perkataan رِضْوَانٌ adalah *musnad ilayh* yang berfungsi sebagai subjek yang dikemudiankan (المبتدأ المؤخر) dan predikatnya telah digugurkan (Bahajat 'Abd al-Wahid Salih,1998:4,338). Perkataan ini disebut secara *tankir* bagi menunjukkan makna sedikit. Justeru, ia bermaksud secebis atau sedikit keredaan Ilahi adalah lebih besar dan bermakna jika dibandingkan semuanya. Hal ini kerana keredaan-Nya adalah punca kepada seluruh kebahagiaan dan kejayaan. Tambahan pula, sekiranya seseorang hamba Allah (swt) mengetahui bahawa tuhanNya merestui dan meredainya maka itu adalah perkara yang terbesar dibandingkan dengan nikmat yang diperolehinya. Beliau tidak akan dapat merasai sesuatu nikmat walaupun ia besar sekiranya beliau dimurkai oleh Allah (swt) (Karimaṭ Mahmud Abu Zayd,1988:89). Namun di sini, Ibn 'Asyur (1997:10,264) berpandangan bahawa penyebutan رِضْوَانٌ secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud keagungan. Dalam hal ini penulis lebih cenderung kepada maksud sedikit kerana mengambil kira maksud ayat secara keseluruhan.

Contoh lain ialah firman Allah (swt):

وَلَيْنَ مَسْتَهْمُهُمْ نَفْحَةٌ مِّنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَوَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ﴿٦١﴾

Maksudnya: Dan demi sesungguhnya, jika mereka disentuh oleh sedikit sahaja dari azab Tuhanmu, sudah tentu mereka akan berkata: "Aduhai, celakanya kami!"

Sebenarnya kami adalah orang-orang yang zalim (terhadap diri sendiri). (al-Anbiya':21,46)

Perkataan نَفَحَ (sedikit) dii'rab sebagai pelaku (الفاعل) dalam struktur ayat di atas (Bahajat 'Abd al-Wahid Salih,1998:7,222). Ia digunakan secara *tankir* untuk menunjukkan gaya bahasa yang halus dan membawa maksud bilangan yang sedikit. Justeru, azab yang sedikit mengingatkan mereka kepada neraka Wayl yang menanti mereka dan kezaliman yang mereka lakukan (Usamat 'Abd al-Aziz JabulLah, <http://www.thanniya.com/vb/showthread.php?+=149654>). al-Zamakhshariy (1998:1, 148) menyatakan bahawa lafaz النَّفْحُ mengandungi makna sedikit. Al-Khatib al-Qazwayniy telah menolak pandangan ini dan beliau mengatakan bahawa makna sedikit boleh difahami menerusi struktur kata bilangan (البناء للمرة). Hal ini kerana komponen perkataan ini sememangnya menunjukkan kepada makna sedikit. Justeru, ungkapan نَفَحَ الطَّيْبُ (ia ditiup angin) bererti apabila angin bertiup atau ungkapan نَفَحَتْهُ الرِّيحُ (semerbak bauan) bererti apabila semerbak baunya. Dalam konteks ini, beliau turut menyatakan bahawa beliau tidak menafikan fungsi *tankir* juga membawa kepada maksud sedikit. Justeru, maksud sedikit ini terhasil menerusi peranan yang dimainkan oleh struktur kata bilangan, asal perkataan dan aspek *tankir* (Muhammad Muhammad Abu Musa,1996:217).

### 2.2.3.6 Maksud banyak (الكثير)

Fungsi balaghah *tankir* seterusnya ialah menunjukkan kuantiti yang banyak. Contohnya firman Allah (swt):

وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ ﴿١٠٢﴾

Maksudnya: *Dan datanglah ahli-ahli sihir itu kepada Fir'aun lalu berkata: Sesungguhnya kami akan beroleh **upah**, kalau kami dapat mengalahkannya* (al-A'raf: 7,113)

Perkataan أَجْرًا (upah) dii'rab sebagai kata nama إِنَّ yang dikemudiankan dalam struktur ayat di atas (Bahajat 'Abd al-Wahid Salih,1998:4,53). Menurut al-Zamakhshariy aspek *tankir* pada lafaz أَجْرًا (upah) dalam surah al-A'raf ini menunjukkan bilangan yang berganda iaitu upah yang banyak melimpah ruah. Justeru, berdasarkan kepada konteks ayat di atas ia mengisyaratkan bahawa ahli sihir menginginkan upah yang lumayan dari Fira'un seandainya mereka dapat menewaskan Nabi Musa (as) (Talib Muhammad Isma'il al-Zawba'iy,1997:148-149).

Contoh lain ialah firman Allah (swt):

فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ

Maksudnya: *Di dalam Syurga itu ada **mata air** yang mengalir.*(al-Ghasiyat: 88,12)

Perkataan عَيْنٌ (mata air) adalah *musnad ilayh* dan dii'rab sebagai subjek yang dikemudiankan (المبتدأ المؤخر) dalam struktur ayat di atas (Bahajat 'Abd al-Wahid Salih, 1998:12,422). Aspek *tankir* pada lafaz ini membawa maksud mata air yang agak banyak (Talib Muhammad Isma'il al-Zawba'iy,1997:149). Ini merupakan kriteria syurga yang ketiga selain daripada gambaran sifatnya yang mempunyai kedudukan dan darjat yang tinggi serta tempat yang tidak kedengaran di dalamnya sebarang perkataan yang sia-sia (Lihat Ibn 'Asyur,1997:12, 299-301). Menurut Ibn Kathir (1993: 4, 56) lafaz عَيْنٌ dalam ayat ini bukan menunjukkan maksud sebuah mata air, tetapi ia adalah kata nama generik yang membawa maksud menyeluruh iaitu عَيُونٌ جَارِيَاتٌ.

### 2.2.3.7 Maksud Penghinaan (التحقير)

Penggunaan perkataan secara *tankir* dalam al-Qur'an juga berperanan untuk menunjukkan maksud penghinaan. Contohnya firman Allah (swt):

وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَوةٍ ﴿٩٦﴾

Maksudnya: *Demi sesungguhnya engkau (wahai Muhammad) akan dapati mereka, manusia yang paling tamak kepada kehidupan (yang lanjut masanya).* (al-Baqarah:2, 96)

Perkataan حَيَاةٌ adalah kata nama *majrur* (الاسم المجرور) bagi partikel *jar* على yang tampil sebelumnya dalam struktur ayat di atas (Bahajāt ‘Abd al-Wahid Salih, 1998:1,120). Menurut al-Zamakhshariy (1998:1,300) penyebutan lafaz حَيَاةٌ secara *tankir* dalam ayat ini adalah untuk menunjukkan maksud kehidupan yang khusus iaitu kehidupan yang panjang dan berlanjutan. Sehubungan itu, ia diungkap secara *tankir* dalam ayat di atas untuk membawa maksud penghinaan terhadap keadaan hidup yang diingini oleh kaum Yahudi (Karimat Mahmud Abu Zayd, 1988:89). Ia bermaksud mana-mana kehidupan, walaupun ia merupakan kehidupan yang hina lagi mengaibkan (Fadil Salih al-Samarra’iy, 2003:1,37).

Contoh lain ialah firman Allah (swt):

﴿ قُلْ أَتُكْفِرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾

Maksudnya: *Katakanlah: "Sesungguhnya patutkah kamu kafir kepada yang menciptakan bumi dalam dua masa dan kamu adakan sekutu-sekutu bagiNya? (yang bersifat) demikian itu adalah Rabb semesta alam".* (Fussilat :41, 9)



Penggunaan lafaz أَندَادًا (sekutu-sekutu) secara *tankir* membawa maksud penghinaan. Ia dii'rab sebagai objek (المفعول به) dalam struktur ayat di atas (Bahajjat 'Abd al-Wahid Salih,1998:10,314). Dalam ayat ini kaum musyrik telah membuat perbandingan dan menyekutukan Allah (swt) dengan malaikat, jin dan patung-patung, lalu nabi Muhammad (saw) diperintahkan oleh Allah (swt) untuk berdialog dengan mereka menggunakan nada mengejek dan mengecam (lihat al-Maraghiy,1946: 24,110).

### 2.2.3.8 Maksud Ugutan (التهويل)

Maksud ugutan merupakan antara fungsi balaghah penggunaan aspek *tankir* dalam al-Qur'an. Contohnya firman Allah (swt):

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا ﴿٤٨﴾

Maksudnya: *Dan peliharalah diri kamu dari (azab sengsara) **hari** (akhirat), yang padanya seseorang tidak dapat melepaskan orang lain (yang berdosa), sedikitpun (dari balasan azab) (al-Baqarah: 2, 48)*

Lafaz يَوْمًا berada pada posisi objek dalam ayat di atas dan ia tampil secara *tankir* (Muhammad Hasan 'Uthman, 2002:1,119). Justeru, penampilan lafaz يَوْمًا (hari) secara *tankir* membawa maksud ugutan iaitu 'hari yang amat gawat dan ngeri (Muhammad 'Aliy al-Sabuniy,1981:1,56). Menurut Ibn 'Asyur (1997: 1, 484) lafaz يَوْمًا (hari) dalam ayat ini dimansubkan atas dasar *maf'ul bih* bukan adverba (الظرف). Oleh sebab itu, ia tidak dibaca selain dengan *tanwin*. Ayat ini merupakan ingatan supaya berwaspada terhadap suatu hari yang dipanggil hari kiamat. Pada hari tersebut tiada sesiapaupun yang terlepas daripada azab sengsara jika terbukti bersalah. Malah tiada sesiapaupun yang dapat membantu orang lain. Pada masa itu juga, tidak akan diterima sebarang syafa'at

dan pertolongan daripada orang kafir selain daripada Allah (swt) (Salahuddin Abdullah & Omar Khalid, 2009:1,51).

#### 2.2.3.9 Maksud Jahil (الجهل)

Antara fungsi penggunaan aspek *tankir* ialah untuk menunjukkan kepada perkara yang tidak diketahui. Contohnya firman Allah (swt):

أَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا

Maksudnya: *Bunuhlah Yusuf atau buanglah dia ke suatu tempat yang tak dikenal*. (Yusuf: 12, 9)

Menurut al-Zamakhshariy (1998:2,258) lafaz أَرْضًا (tempat) diungkap secara *tankir* untuk membawa maksud lokasi yang tidak tentu dan tidak diketahui serta jauh daripada pembangunan. Ia merupakan makna umumnya dan bebas daripada pemerihalan dengan sifat. Oleh kerana kekaburannya dalam bentuk *tankir* ini maka ia dimansubkan sebagai kata keterangan kabur (الظروف المبهمة). Justeru ia dii'rab sebagai adverba tempat (ظرف المكان) (Bahajat 'Abd al-Wahid Salih, 1998:5,272).

Menurut al-Zawba'iy (1997:153) lafaz ini tidak tampil berstatus *ta'rif* menerusi partikel *al* kerana maksud yang ingin diketengahkan ialah 'Buanglah dia ke suatu kawasan yang tidak diketahui oleh sesiapa pun, sehingga nabi Ya'qub (as) tidak akan menemui anaknya nabi Yusuf (as)'.

Maksud saudara nabi Yusuf (as) menyatakan kawasan yang tidak diketahui kepada ayah mereka adalah untuk menimbulkan rasa berputus asa si ayah untuk menemui anaknya. Sehubungan itu, penggunaan lafaz أَرْضًا (tempat) secara *tankir* menggambarkan betapa busuknya hati saudara nabi Yusuf (as) yang berkomplot terhadapnya. Tindakan ini dilakukan semata-mata supaya perhatian dan kasih sayang ayah mereka akan tertumpu

kepada mereka (Jamal Rafiq Yusuf al-Haj ‘Aliy, 2000:46). Ini kerana mereka sepatutnya menganggap bahawa ayah mereka kurang memberikan kasih sayang kepada mereka kerana asyik mencurahkan kasih sayang kepada nabi Yusuf (as) dan adiknya (Salahuddin Abdullah & Omar Khalid, 2009:3,147).

#### 2.2.3.10 Maksud Kepalingan (المبالغة)

Antara fungsi balaghah *tankir* ialah menunjukkan maksud kepalingan atau keterlampauan. Contohnya firman Allah (swt):

... إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ ﴿٤﴾

Maksudnya: *Sesungguhnya orang-orang yang kufur ingkar akan ayat-ayat keterangan Allah itu, bagi mereka **azab siksa yang amat berat**; Allah **Maha Kuasa** lagi berhak membalas dengan azab seksa (kepada golongan yang bersalah).* (Ali ‘Imran: 3,4)

Dalam struktur ayat di atas, perkataan عَذَابٌ (azab) adalah subjek yang dikemudiankan (المبتدأ المؤخر) dan شَدِيدٌ (yang berat) adalah sifat (الصفة), manakala perkataan عَزِيزٌ (Yang Maha Perkasa) disebut secara *tankir* kerana ia adalah predikat (Bahajat ‘Abd al-Wahid Salih, 1998:2,7).

Penggunaan lafaz عَذَابٌ (azab), شَدِيدٌ (yang berat) dan عَزِيزٌ (Yang Maha Perkasa) secara *tankir* adalah untuk menunjukkan kepada makna keterlampauan yang wujud dalam ancaman. Hal ini kerana konteks ayat mengisyaratkan kepada balasan yang disediakan kepada orang-orang musyrik. Balasan bagi kumpulan ini ialah azab siksa yang amat pedih (Abu al-Su‘ud al-Hanafiy, t.t:3,35). Namun, al-Alusiyy (t.t:3,78) berpandangan bahawa lafaz عَذَابٌ (azab) dan شَدِيدٌ (yang berat) tampil secara *tankir* untuk membawa maksud kebesaran iaitu azab siksa yang sangat dahsyat.

### 2.2.3.11 Maksud Pengkhususan (التخصيص)

Aspek *tankir* turut berfungsi menunjukkan makna pengkhususan. Contoh firman Allah (swt):

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ءَامِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا

Maksudnya: *Wahai orang-orang yang telah diberi Kitab, berimanlah kamu dengan apa yang telah kami turunkan (Al-Qur'an) yang mengesahkan Kitab-kitab yang ada pada kamu sebelum kami menyiksa dengan menghapuskan bentuk **muka** kamu (sehingga berubah menjadi rata tidak bermulut, berhidung dan bermata), lalu kami menjadikannya sama seperti rupa sebelah belakangnya. (al-Nisa': 4,47)*

Dalam struktur ayat di atas, perkataan وَجُوهًا (wajah-wajah) adalah objek (المفعول به) yang tampil secara *tankir* (Bahajat 'Abd al-Wahid Salih,1998:2,294). Kebiasaannya kata nama *nakirah* bermaksud umum. Namun, ia membawa maksud khusus dalam ayat ini menerusi lafaz وَجُوهًا (wajah-wajah) yang tampil secara *tankir*. Justeru, maksud 'wajah' di sini ialah wajah orang-orang kafir (Fadil Salih al-Samarra'iy, 2003:37).

Lantaran itu, ayat tersebut membawa maksud 'Kami mengubah anggota badan yang terdiri daripada hidung atau mata atau dahi sehingga menjadi terbalik'. Ini merupakan proses pencacatan bagi keelokan kejadian manusia menurut pendapat Ibn 'Abbas. Sehubungan itu, bentuk muka akan berubah menjadi rata tanpa mulut, hidung dan mata, lalu dijadikan sama seperti rupa sebelah belakangnya (Muhammad 'Aliy al-Sabuniy,1981:3,103).

#### 2.2.3.12 Maksud Pujian (التنويه)

Antara tujuan penggunaan aspek *tankir* dalam al-Qur'an adalah untuk memuji.

Contohnya firman Allah (swt):

قُلْ أَذَلِكْ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ ۚ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءً وَمَصِيرًا ﴿١٥﴾

Maksudnya: Bertanyalah (kepada mereka): "Adakah (azab seksa neraka) yang demikian itu lebih baik, atau syurga yang kekal yang dijanjikan kepada orang-orang yang bertaqwa?" Syurga yang sedia diperuntukkan bagi mereka sebagai **balasan dan tempat kembali**?(al-Furqan: 25,15)

Menurut Ibn 'Asyur (1997:8,335) ayat كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءً وَمَصِيرًا (Syurga yang sedia diperuntukkan bagi mereka sebagai balasan dan tempat kembali) adalah kesinambungan bagi ayat جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ (syurga kekal yang dijanjikan kepada orang-orang yang bertaqwa). Ia mengandungi maksud pujian tentang keadaan syurga dengan menampilkan lafaz جَزَاءً وَمَصِيرًا (menjadi balasan dan tempat kembali bagi mereka) secara *tankir*. Syurga ini adalah sebagai balasan yang dijanjikan kepada orang yang bertaqwa kepada Allah (swt) bagi amalan yang mereka lakukan di dunia iaitu yang berupa ketaatan kepada Allah (swt). Mereka akan mendapat pahala hasil daripada sifat taqwa mereka kepada-Nya dan sudah pasti mereka akan menemui-Nya di akhirat kelak (al-Maraghiy,1946:18,158).

#### 2.2.3.13 Maksud Celaan (التبكيه)

Aspek *tankir* juga bermaksud celaan. Contohnya firman Allah (swt):

هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً ۚ لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ ۖ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴿٢٠﴾

Maksudnya: (Mereka berkata pula sesama sendiri) Kaum kita itu, menyembunyikan beberapa tuhan yang lain dari Allah; sepatutnya mereka mengemukakan **keterangan yang nyata** yang membuktikan ketuhanan makhluk-makhluk yang mereka sembah itu? Maka tidak ada yang lebih zalim dari orang-orang yang berdusta terhadap Allah? (al-Kahf: 18, 15)

Dalam ayat di atas, perkataan سُلْطَانٌ (keterangan) adalah kata nama *majrur* (الاسم) bagi partikel *jar* الباء yang tampil sebelumnya dan بَيِّنٌ (yang nyata) adalah sifat (الصفة) (Bahajat ‘Abd al-Wahid Salih, 1998:6,356). Lafaz سُلْطَانٍ بَيِّنٌ (keterangan yang nyata) ini tampil secara *tankir* untuk membawa maksud celaan. Hal ini kerana tindakan mengemukakan keterangan dan alasan untuk membolehkan penyembahan berhala adalah suatu perkara yang mustahil dan ia adalah bukti tentang adat kebiasaan yang pincang (al-Zamakhshariy, 1998: 3,569).

#### 2.2.3.14 Maksud Kesempurnaan (الكمال)

Aspek *tankir* turut berfungsi menunjukkan maksud kesempurnaan dalam al-Qur’an.

Contoh firman Allah (swt):

وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا هُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٨٧﴾

Maksudnya: Dan orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad pada jalan Allah, dan orang-orang yang memberi tempat kediaman dan pertolongan (kepada orang-orang Muhajirin), merekalah orang yang beriman dengan sebenar-benarnya. Mereka beroleh **keampunan** dan rezeki (nikmat) yang mulia. (al-Anfal:8,74)

Dalam struktur ayat di atas, perkataan مَغْفِرَةٌ (keampunan) adalah subjek yang dikemudiankan (المبتدأ المؤخر) (Bahajat ‘Abd al-Wahid Salih, 1998:4,102). Menurut al-

Fakhr al-Razi (1981:15, 219-220) penggunaan lafaz مَغْفَرَةً (keampunan) secara *tankir* dalam ayat ini adalah untuk menunjukkan kepada maksud kesempurnaan. Sehubungan dengan itu ia membawa maksud ‘Mereka memperoleh keampunan yang lengkap dan sempurna daripada Allah (swt) yang akan menghapuskan segala dosa dan kesalahan yang pernah mereka lakukan’.

#### 2.2.3.15 Sengaja Tidak Menentukan Individu Yang Diperkatakan ( قَصْدُ عَدَمِ تَعْيِينِ (مَنْ يَتَحَدَّثُ عَنْهُ

Kadangkala penutur memang sengaja berniat untuk tidak menentukan individu yang diperkatakan daripada penerima ujaran. Situasi ini dapat dilihat dalam peristiwa pakatan pembesar Mekah untuk membunuh nabi Musa (as). Firman Allah (swt):

وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ قَالَ يَمُوسَىٰ إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ ﴿٢٠﴾

Maksudnya: *Dan datanglah seorang lelaki dari hujung bandar itu dengan berlari, (lalu menyampaikan berita) dengan berkata: "Wahai Musa, sesungguhnya pegawai-pegawai Firaun sedang mengadakan pakatan terhadapmu, mereka hendak membunuhmu, oleh itu pergilah dari sini, sesungguhnya aku adalah pemberi nasihat secara ikhlas kepadamu".* (al-Qasas: 28,20)

Dalam ayat di atas lafaz رَجُلٌ (seorang lelaki) berfungsi sebagai pelaku (الفاعل) yang disebut secara *tankir* (Bahajat ‘Abd al-Wahid Salih,1998:8,377). Dalam konteks ini isu utama ialah bukan tentang siapa yang memberi maklumat tetapi yang lebih penting ialah maklumat yang disalurkan berkaitan komplot untuk membunuh nabi Musa (as). Justeru, perkataan رَجُلٌ (seorang lelaki) tidak perlu dita’rifkan dan ditentukan (Basyuni ‘Abd al-Fattah Basyuni, t.t:1,137). Menurut ahli tafsir, lelaki tersebut merupakan salah

seorang daripada keluarga Fir'aun yang telah beriman datang menemui nabi Musa (as) dengan menyembunyikan keimanannya kerana takut berlaku sesuatu pada dirinya. Beliau bergegas menemui nabi Musa (as) kerana bimbang keselamatan diri nabi Musa (as) daripada menerima seksaan Fir'aun dan bala tenteranya (Muhammad 'Aliy al-Sabuniy, 1981:2,430). Keseriusan berita yang disampaikan oleh lelaki tersebut juga jelas terbukti menerusi penggunaan partikel penegasan **إِنَّ** dan penggunaan perkataan **الْمَلَأَ** (pembesar negeri) secara *ta'rif*.

Dalam keadaan tertentu, penutur memang sengaja menyembunyikan identiti individu yang diperkatakan daripada penerima ujaran demi memelihara kemaslahatan peribadinya yang dilihat boleh terjejas berpunca daripada kata-kata. Ia dilakukan sama ada kerana bimbang terhadap keselamatan orang tersebut, sayang kepadanya atau menunggu masa yang sesuai sebagai kejutan buatnya ('Abd al-Rahman al-Maydaniy, 2007:1,401). Contohnya ungkapan **قَالَ لِي رَجُلٌ إِنَّكَ تَشْرَبُ الْخَمْرَ** (**Seorang lelaki** telah memberitahu saya bahawa kamu meminum arak). Nama lelaki tersebut dirahsiakan kerana dibimbangi akan menghadapi ancaman pihak kedua. Contoh lain ialah ketika kakak nabi Musa (as) berjumpa kakitangan istana untuk memaklumkan beliau sanggup mendapatkan seorang wanita yang akan menyusukan bayi itu dan mengasuhnya dengan baik. Keadaan ini berlaku setelah nabi Musa (as) tinggal di istana Fir'aun tanpa menyusukan dan ini merisaukan para penghuni istana hingga mereka menyuruh kakitangan istana keluar mencari seorang penyusu (Darwisy al-Jundiyy, t.t:93).

#### **2.2.3.16 Maksud Tunggal dan Jenis (الإفراد والنوعية)**

Dalam sesetengah ayat al-Qur'an, adakalanya aspek *tankir* turut menonjolkan dua fungsi balaghah secara serentak seperti makna tunggal dan jenis. Contohnya firman Allah (swt):



Maksudnya: *Dan Allah menciptakan tiap-tiap **haiwan** yang bergerak itu dari **air**.* (al-Nur: 24,45)

Dalam ayat di atas perkataan دَابَّةٌ (haiwan) adalah *mudaf ilayh* dan ماء (air) adalah kata nama *majrur* (الاسم المجرور) bagi partikel jar مِنْ (Bahajat ‘Abd al-Wahid Salih, 1998:8,61-62). Penampilan perkataan ماء (air) secara *tankir* adalah untuk membawa maksud bahawa ia merupakan sejenis air yang dikhususkan kepada binatang ternakan atau spesis air yang khusus iaitu air mani. Ia juga bermaksud setiap jenis kategori binatang dicipta dari setiap jenis air (Karimat Mahmud Abu Zayd, 1988:89).

Menurut Darwisy al-Jundi (t.t:94) perkataan دَابَّةٌ (haiwan) dan ماء (air) digunakan secara *tankir* untuk menunjukkan makna tunggal dan jenis. Makna tunggal bermaksud Allah mencipta setiap haiwan daripada satu air khusus bagi genetiknya daripada sebilangan jenis air. Manakala makna jenis pula ialah Allah (swt) mencipta setiap spesis daripada jenis haiwan daripada kategori air yang khusus. Ia merupakan sejenis air mani yang spesifik untuk spesis haiwan tersebut.

Contoh lain ialah جَاءَنِي الْيَوْمَ رَجُلٌ (Seorang lelaki telah datang kepada saya hari ini). Perkataan رَجُلٌ (seorang lelaki) dalam ayat ini mungkin bermaksud ‘Seorang lelaki telah datang kepadamu’ dan menunjukkan makna ‘Seorang yang berjantina lelaki dan bukan perempuan telah datang kepadamu’.

Namun, sekiranya lafaz رَجُلٌ dalam contoh di atas diungkapkan dalam skop penafian atau seumpamanya, maka ia membawa maksud umum. Contohnya مَا جَاءَنِي رَجُلٌ (Tiada seorang lelaki telah datang kepada saya). Di sini lebih tepat, sekiranya kita maksudkan ‘Tiada seorang pun dalam kalangan jenis ini datang kepada saya’. Ataupun ia

menunjukkan makna yang lebih tepat ‘Bukan hanya seorang lelaki yang datang kepada saya bahkan lebih ramai daripada itu’. Sekiranya kita menyebut مَا جَاءَنِي رَجُلٌ بَلْ رِجَالٌ (Tiada seorang lelaki telah datang kepada saya hari ini bahkan beberapa orang lelaki) maka ia menunjukkan secara jelas penafian bilangan satu.

#### 2.2.3.17 Maksud Kehebatan dan Jenis (التعظيم والنوعية)

Aspek *tankir* juga menunjukkan fungsi kehebatan dan jenis dalam al-Qur'an. Contohnya firman Allah (swt):

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَرِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾

Maksudnya: (dengan sebab keingkaran mereka), Allah mematerikan atas hati mereka serta pendengaran mereka, dan pada penglihatan mereka ada penutupnya; dan bagi mereka pula disediakan azab seksa yang amat besar.(al-Baqarah: 2,7)

Perkataan غِشَاوَةٌ (penutup) berfungsi sebagai subjek yang dikemudiankan (المبتدأ المؤخر) dalam struktur ayat di atas (Bahajat ‘Abd al-Wahid Salih,1998:1,16). *Tanwin* yang wujud pada lafaz غِشَاوَةٌ (penutup) adalah sebagai isyarat kepada sejenis penutup yang bukan daripada jenis yang biasa dikenali oleh manusia. Ia juga berkemungkinan membawa maksud kehebatan, iaitu غِشَاوَةٌ (penutup) bererti mana-mana penutup. Sebahagian ahli tafsir menjelaskan bahawa ia membawa makna jenis dan hebat serentak (al-Alusiyy,t.t:1,137). Justeru, penutup ini menghalang mereka daripada menerima kebenaran dan mendengar nasihat pengajaran, apa lagi melihat tanda kebesaran Allah yang membawa kepada iman (Abdullah Basmaeh,1983:10).

#### 2.2.3.18 Maksud Banyak dan Kehebatan (التكثير والتعظيم)

Adakala aspek *tankir* menunjukkan kepada dua fungsi secara serentak iaitu menunjukkan kuantiti yang banyak dan kehebatan. Contohnya firman Allah (swt):

وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴿٤٠﴾

Maksudnya: *Dan jika mereka mendustakanmu (wahai Muhammad) Maka sesungguhnya **rasul-rasul** yang terdahulu sebelummu telah juga didustakan (oleh kaumnya masing-masing). dan (ingatlah) kepada Allah jualah dikembalikan segala urusan.* (Fatir: 35,4)

Perkataan رُسُلٌ (rasul-rasul) dalam ayat di atas di'rab sebagai pengganti pelaku (نَائِبُ الْفَاعِلِ) (Bahajat 'Abd al-Wahid Salih,1998:9,377). Lafaz tersebut digunakan secara *tankir* untuk menunjukkan bilangan yang banyak dan sifat hebat. Ia bermaksud bilangan rasul yang banyak dan mempunyai tanda-tanda kerasulan yang hebat (Muhammad Muhammad Abu Musa,1996:217 ).

Perbezaan yang wujud antara istilah kehebatan (التعظيم) dan banyak (التكثير) ialah istilah banyak berkaitan dengan kuantiti manakala istilah kehebatan pula berkait rapat dengan kualiti (Fadl Hasan 'Abbas,1997:330). Menurut Darwisy al-Jundiyy (t.t: 92) kehebatan itu berdasarkan kepada ketinggian kedudukan dan darjat. Manakala istilah banyak pula merujuk kepada kuantiti dan amaun.

#### 2.2.3.19 Maksud Mempersendakan dan Sedikit (التحقير والتقليل)

Antara dua fungsi serentak yang ditonjolkan oleh aspek *tankir* ialah menunjukkan maksud mempersenda dan kuantiti yang sedikit. Contoh firman Allah (swt):

يَقَوْمِ إِنَّمَا هَٰذِهِ الدُّنْيَا مَتْنَعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ ﴿٣٩﴾

Maksudnya: *Wahai kaumku, Sesungguhnya kehidupan dunia ini hanyalah **kesenangan** (untuk sementara waktu sahaja) dan sesungguhnya hari akhirat itulah sahaja negeri yang kekal.* (Ghafir:40,39)

Dalam ayat di atas perkataan مَتَاعٌ (kesenangan) dari sudut i'rab adalah predikat (Bahajat 'Abd al-Wahid Salih,1998:10,267). Oleh itu, ia tampil secara *tankir* kerana memenuhi fungsinya sebagai predikat. Sehubungan itu, ia menunjukkan maksud mempersenda dan kuantiti yang sedikit. Ia memberi maksud bahawa dunia ini hanyalah merupakan kesenangan sedikit yang akan lenyap, bersifat sementara dan tidak kekal selama-lamanya (Muhammad 'Aliy al-Sabuniy,1981:3,103).

Perbezaan antara perkataan mempersenda (التحقير) dan sedikit (التقليل) ialah perkataan mempersenda (التحقير) merujuk kepada kualiti iaitu keruntuhan prestij dan kerendahan nilai, manakala perkataan sedikit (التقليل) pula merujuk kepada kuantiti dan bilangan yang sedikit (Darwisy al-Jundi, t.t:92).

#### 2.2.3.20 Tidak Membawa Sebarang Maksud Balaghah

Kadangkala penampilan sesetengah perkataan secara *tankir* pada kebanyakan konteks ayat tidak membawa sebarang fungsi balaghah. Namun, ia tampil semata-mata sebagai kata nama *nakirah*. Hal ini kerana posisi dan fungsinya dalam struktur ayat memerlukan ia tampil secara *tankir*. Fenomena ini banyak terdapat dalam ayat al-Qur'an. Antaranya ialah firman Allah (swt):

وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ أَخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ﴿٥١﴾

Maksudnya: *Dan (ingatlah), ketika kami berjanji kepada Musa (memberikan Taurat, sesudah) empat puluh malam, lalu kamu menjadikan anak lembu[48] (sembahan) sepeninggalnya dan kamu adalah orang-orang yang zalim.* (al-Baqarah: 2,51)

Lafaz لَيْلَةً dalam ayat di atas adalah *tamyiz* yang sentiasa melazimi keadaan *tankir*. Justeru, penampilannya secara *tankir* di sini tidak membawa apa-apa erti. Dalam hal ini

ia cuma menjalankan fungsi nahuan dan memenuhi keperluan konteks ayat tersebut sahaja.

#### 2.3.4 Fungsi *Ta'rif* dari Aspek Ilmu *Ma'ani*

Aspek *ta'rif* menerusi partikel *al* merupakan satu fenomena bahasa yang unik dan mampu menyingkap serta membongkar maksud yang mendalam berasaskan kepada konteks kontruksi ayat. Secara asasnya, ahli nahu dan balaghah telah mengklasifikasi partikel *al* kepada dua kategori iaitu, partikel *al* ketentuan dan partikel *al* generik. Justeru, semua fungsi balaghah yang diketengahkan oleh kata nama *ma'rifah* menerusi partikel *al* adalah bertunjangkan kepada kedua-dua kategori partikel *al*. Fungsi-fungsi balaghah tersebut ialah:

##### 2.3.4.1 Menentukan Salah Satu Daripada Elemen Atau Objek Sesuatu Jenis (تَعْيِينَ (وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْجِنْسِ)

Antara objektif dan motif penggunaan aspek *ta'rif* menerusi partikel *al* ialah untuk tujuan penentuan objek. Dalam hal ini kita menggunakan kata nama *ma'rifah* menerusi partikel *al* untuk menentukan sasaran yang kita maksudkan supaya kekaburan dan kesamaran dapat dielakkan. Contohnya ungkapan أَقْبَلَ الرَّجُلُ (Lelaki itu datang) dan اشْتَرَيْتُ الْكِتَابَ (Saya telah membeli buku itu). Dalam contoh pertama, ayat أَقْبَلَ الرَّجُلُ tidak disebut melainkan setelah penerima ujaran mengetahui atau mengenali lelaki tersebut. Pengetahuan tentang lelaki tersebut terhasil sama ada penerima ujaran pernah melihatnya mahupun pernah terjadi perbualan mengenainya.

Ekoran daripada itu, kita tidak akan menyebut maklumat tersebut sebagai permulaan. Lebih-lebih lagi, kita tidak akan menyebut kepada penerima ujaran sedangkan beliau tidak mengetahuinya ataupun tidak pernah menyebut tentangnya sebelum itu. Hal yang

sama terjadi apabila kita mengungkapkan ayat اشْتَرَيْتُ الْكِتَابَ (Saya telah membeli buku itu). Kita tidak boleh mengujarkan ayat tersebut kepada penerima ujaran apabila dia tidak mengetahui apa-apa tentang buku tersebut. Oleh itu, perkataan yang berstatus *ta'rif* menerusi partikel *al* hanya menjadi *ma'rifah* kerana kita maksudkan sesuatu yang tertentu menerusi partikel *al* (Fadil Salih al-Samarra'iy, 2003:1,100-101).

#### **2.3.4.2 Menunjukkan Sesuatu Yang Sudah Dimaklumi Atau Dikenal Pasti, Kerana Ia Telah disebut Sebelumnya (العهد الذكري)**

Kata nama *ma'rifah* menerusi partikel *al* digunakan dengan tujuan untuk menyatakan bahawa sesuatu itu telah sedia diketahui oleh penerima ujaran melalui penyebutannya dengan jelas secara *tankir* sebelum itu. Contoh ayat اشْتَرَيْتُ كِتَابًا وَأَعْطَيْتُ الْكِتَابَ لِأُخْتِي الصَّغِيرَةِ (Saya telah membeli sebuah buku dan saya telah memberikan buku itu kepada adik perempuan saya). Dalam ayat di atas lafaz كِتَابَ telah disebut sebanyak dua kali, lafaz pertama disebut tanpa partikel *al* manakala lafaz kedua disebut bersama partikel *al*. Kondisi ini menggambarkan kewujudan sejenis hubungan semantik yang menjadikan lafaz kedua terbatas dan terhad. Hal ini kerana ia dikenal pasti dan diketahui melalui penyebutan lafaz pertama sebelum itu (Hamid Salih Khalaf al-Zubay'iy, 1989:169). Justeru, lafaz kedua boleh digantikan dengan kata ganti nama. Contohnya اشْتَرَيْتُ كِتَابًا وَأَعْطَيْتُهُ لِأُخْتِي الصَّغِيرَةِ (Saya telah membeli sebuah buku dan saya telah memberikannya kepada adik perempuan saya).

Dalam konteks ini al-Zamakhshariy (1998:4,178) telah mengemukakan alasan penggunaan aspek *ta'rif* bagi lafaz الرَّسُولُ dalam ayat 16 surah al-Muzammil dengan katanya:

“Sekiranya anda bertanya: Mengapakah lafaz الرَّسُولُ disebut secara *tankir* kemudian disebut secara *ta'rif*? Maka aku menjawab: Ini berlaku kerana Allah maksudkan ‘Kami

telah utuskan kepada Fir'aun seorang rasul'. Justeru, apabila Allah mengulang sebutnya maka ia telah diketahui secara sebutan lalu dimasukkan lam ta'rif sebagai isyarat kepada unsur yang telah diketahui sendiri". Justeru, lafaz الرُّسُولُ kedua yang berstatus ta'rif merujuk lafaz yang pertama yang berstatus tankir dalam firman Allah (swt):

إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَهِيدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۖ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ  
فَأَخَذْنَاهُ أَخَذًا وَبِيلًا ﴿١٦﴾

Maksudnya: Sesungguhnya kami telah mengutus kepada kamu (hai orang kafir Mekah) seorang rasul, yang menjadi saksi kepadamu, sebagaimana kami telah mengutus (dahulu) seorang Rasul kepada Fir'aun. Maka Fir'aun mendurhakai **Rasul itu**, lalu kami siksa dia dengan siksaan yang berat. (al-Muzammil: 73,15-16)

Dalam ayat di atas lafaz الرُّسُولُ yang dimaksudkan ialah nabi Musa (as). Nabi Musa (as) dipandang rendah oleh Firaun kerana beliau telah dipelihara oleh Firaun dan membesar dalam perkarangan istana (al-Qurtubiy,2006:21,339).

Contoh lain ialah firman Allah (swt):

وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ قَالَ يَنْقُومِ أَتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ ﴿٣٦﴾

Maksud: Dan datanglah dari hujung kota, seorang lelaki dengan bergegas-gegas ia berkata: "wahai kaumku, ikutilah **utusan-utusan itu**".(Yasin :36, 20)

Dalam ayat di atas perkataan الْمُرْسَلِينَ (para utusan itu) disebut secara ta'rif kerana ia telah disebut secara tankir dalam ayat 16. Justeru, kata nama ma'rifah الْمُرْسَلِينَ dalam ayat 20 merujuk kepada kata nama nakirah مُرْسَلُونَ yang disebut dalam ayat sebelumnya dan merupakan kata nama yang sama. Firman Allah (swt):

قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ ﴿٦٨﴾

Maksud: Mereka berkata: "Tuhan kami mengetahui bahwa Sesungguhnya kami adalah orang yang diutus kepada kamu". (Yasin :36,16) (Thaljat Syattah, 2009:68)

#### 2.3.4.3 Menunjukkan Sesuatu Yang Sudah Dimaklumi dan Dikenalpasti Kerana Didahului Oleh Petanda Yang Dinyatakan Secara Tidak Langsung dan Difahami Secara Tersirat (الْعَهْدُ الذِّكْرِي الْكِنَائِي)

Penggunaan perkataan *ma'rifah* menerusi partikel *al* juga menunjukkan sesuatu yang sudah diketahui, kerana didahului oleh petanda yang dinyatakan secara tidak langsung dan difahami secara tersirat. Contohnya lafaz الذِّكْرُ yang disebut secara *ta'rif* dalam ayat 36 surah Ali 'Imran diketahui secara kinayah dalam ayat 35 dari surah yang sama. Firman Allah (swt):

إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي ۖ إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٥﴾ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ ۖ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ ۖ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ ۖ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٣٦﴾

Maksudnya:(Ingatlah) ketika isteri Imran berkata:" Tuhanku! Sesungguhnya Aku nazarkan kepadamu anak yang ada dalam kandunganku sebagai seorang yang bebas (dari segala urusan dunia untuk berkhidmat kepadamu semata-mata), maka terimalah nazarku; Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui." 36. maka apabila ia melahirkannya, berkatalah ia: "Wahai Tuhanku! Sesungguhnya Aku telah melahirkan seorang anak perempuan (sedang yang aku harap-harapkan ialah anak lelaki), - dan Allah memang mengetahui akan apa yang dilahirkannya itu - dan memanglah tidak sama anak lelaki dengan anak perempuan; dan bahawasanya Aku telah menamakannya Maryam, dan Aku melindungi Dia dengan peliharaanMu,



demikian juga zuriat keturunannya, dari godaan Syaitan yang kena rejam (yang dikutuk dan disingkirkan)".(Ali 'Imran: 3, 35-36)

Perkataan الذَّكَرُ (anak lelaki) difahami oleh penerima ujaran kerana telah dinyatakan secara tersirat dalam ayat sebelumnya, iaitu:

إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي

Maksudnya: *Ya Tuhanku, Sesungguhnya Aku menazarkan kepada Engkau anak yang dalam kandunganku menjadi hamba yang soleh dan berkhidmat (di Baitul Maqdis). Kerana itu terimalah (nazar) itu daripadaku.*

Nazar menyerahkan anak untuk berkhidmat di Bayt al-Maqdis hanya dikhususkan kepada anak lelaki sahaja. Justeru lafaz مَا dalam firman Allah (swt) di atas telah menunjukkan makna tersirat tentang anak lelaki. Maka apabila bayi tersebut dilahirkan dengan jantina perempuan maka Isteri Imran yang bernama Hannah binti Faqud pun berkata dengan perasaan penuh kesal dan memohon maaf pada Allah (swt):

وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى

Maksudnya: anak lelaki tidaklah seperti anak perempuan (Salahuddin Abdullah & Omar Khalid, 2009:1,235).

#### 2.3.4.4 Menunjukkan Sesuatu Tertentu Yang Telah Dimaklumi Oleh Penerima

Ujaran (العَهْدُ الذَّهْنِي)

Para sarjana balaghah telah menyatakan bahawa antara fungsi penggunaan *ta'rif* menerusi partikel *al* ialah untuk menunjukkan kepada sesuatu yang telah sedia diketahui dengan sendiri oleh penutur dan penerima ujaran. Maklumat tersebut wujud dalam minda walaupun ia tiada di hadapan mereka. Pengetahuan ini wujud sama ada

melalui pancaindera melihat atau melalui penjelasan tentangnya. Contohnya ayat al-Qur'an al-Karim yang menyatakan tentang usaha keras yang digembleng oleh penduduk Mekah untuk menghalau Rasulullah (saw) dari bandar suci itu. Firman Allah (swt):

وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبَثُونَ خِلْفَكَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٧٦﴾

Maksudnya: *Dan sesungguhnya mereka hampir-hampir berjaya menggangumu daripada tinggal aman di bumi (Mekah) dengan tujuan mereka dapat mengusirmu daripada negeri itu dan jikalau berlaku demikian, maka, mereka tidak akan tinggal di situ sesudahmu, melainkan sedikit masa sahaja.* (al-Isra': 17,76)

Lafaz <sup>الْأَرْضُ</sup> dalam firman Allah (swt) di atas telah diketahui oleh penerima ujaran. Ia merupakan ketentuan secara minda. Oleh itu, penerima ujaran berperanan dalam menginterpretasi dan menjelaskan perkataan yang berstatus *ta'rif*. Justeru, lafaz <sup>الْأَرْضُ</sup> yang dimaklumi tersebut merujuk kepada bumi Mekah (Ibn 'Asyur, 1997:15,178).

Contoh lain ialah firman Allah (swt):

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٩﴾

Maksudnya: *Wahai orang yang beriman! apabila diserukan azan untuk mengerjakan solat pada hari Jumaat, Maka segeralah kamu pergi (ke masjid) untuk mengingati Allah dan tinggalkanlah berjual beli. yang demikian adalah baik bagi kamu jikalau kamu mengetahui (hakikat yang sebenarnya).* (al-Jum'at: 62,9)

Dalam ayat di atas lafaz <sup>الصَّلَاةِ</sup> adalah kata nama *majrur* (الاسم المحرور) bagi partikel *jar* ل dan ia tampil secara *ta'rif* bagi menunjukkan solat yang diketahui khusus didirikan

pada hari Jumaat<sup>11</sup>. Jumaat pertama yang dihimpunkan nabi (saw) berlaku pada hari kelima penghijrahan baginda ke Madinah. Pada hakikatnya, solat Jumaat telah pun disyariatkan pada ketika itu. Hal ini terbukti apabila baginda berazam untuk menunaikannya di Madinah. Namun, disebabkan kesempitan waktu, baginda terpaksa menunaikannya di masjid Bani Salim (ibid: 28, 220).

Contoh lain ialah firman Allah (swt):

جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ

Maksudnya: *Maka tatkala ia membekalkan mereka dengan bekalan makanan (yang mencukupi keperluan) mereka, lalu ia meletakkan **bekas air minuman** raja di kenderaan saudaranya (Bunyamin).* (Yusuf: 12,70)

Penampilan lafaz السَّقَايَةَ secara *ta'rif* adalah untuk membawa maksud yang telah diketahui. Iaitu bekas air minuman yang dimaklumi sentiasa terdapat di majlis yang hebat seperti majlis diraja. السَّقَايَةَ merupakan bekas besar yang digunakan untuk mencedok air minuman atau arak (Ibn 'Asyur, 1997:13,28). Dalam kisah ini nabi Yusuf (as) telah memasukkan sendiri bekas minuman raja ke dalam beg kenderaan saudaranya iaitu Bunyamin supaya tipu helahnya tidak diketahui orang.

#### 2.3.4.5 Menunjukkan Kepada Sesuatu Yang Diketahui Hakikatnya Dalam Minda Tanpa Bermaksud Untuk Menentukannya (الْعَهْدُ الدَّهْنِي غَيْرُ مُعَيَّن)

Status *ta'rif* menerusi partikel *al* juga digunakan untuk menunjukkan kepada salah satu elemen jenis tanpa ditentukan elemen tersebut dengan mengambilkira hakikatnya yang

<sup>11</sup> Dinamakan hari Jumaat itu sebagai 'Hari perhimpunan' kerana pada hari tersebut kaum muslimin berhimpun dan berkumpul di masjid-masjid untuk menunaikan solat yang diistimewakan pada hari itu. Orang pertama yang menamakan hari berhimpun ini sebagai hari Jumaat ialah Ka'ab b Luai. Pada zaman jahiliyah hari Jumaat dinamakan sebagai يوم العروبة yang bermaksud hari rahmat. Orang Islam yang mendirikan solat Jumaat ialah As'ad b Zurarat yang bersembahyang dua rakaat bersama kaum muslimin. Justeru, ini merupakan Jumaat pertama dalam sejarah Islam (Abu al-Su'ud al-Hanafiy, t.t:6,330)

dimaklumi dalam minda. Contohnya ungkapan اِذْهَبْ إِلَى السُّوقِ وَاشْتَرِ لَنَا كَذَا وَكَذَا (Pergilah ke pasar dan belikan untuk kami itu dan ini) kepada orang yang belum pernah sampai ke bandar tertentu melainkan pada waktu tersebut dan belum pernah melihat pasarnya. Justeru, di sini kita tidak maksudkan pasar yang tertentu (Fadil Salih al-Samarra'iy, 2003:1,100). Cuma, hakikat pasar sebagai tempat menjual sayur, buah dan barang-barang basah seperti ikan, ayam, daging dan lain-lain diketahui oleh penerima ujaran.

Contoh lain ialah firman Allah (swt):

قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيِّبَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِن كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ﴿١٢﴾

Maksudnya: *Salah seorang di antara mereka berkata: "Janganlah kamu membunuh Yusuf, tetapi buanglah dia ke dalam perigi supaya ia dipungut oleh sebahagian dari orang-orang musafir (yang lalu di situ), kalaulah kamu tetap hendak menjalankan rancangan kamu."* (Yusuf: 12,10)

Dalam ayat di atas, lafaz الْجُبِّ bermaksud perigi yang sekadar digali, tetapi tidak dikelilingi dan dibina dari dalam dengan batu-bata. Keadaan perigi seperti ini boleh menyebabkannya ia terkambus lagi, khususnya apabila hujan lebat. Lafaz الْجُبِّ adalah berstatus maskulin dan الْبَيْتِ adalah feminin (Muhammad Rasyid Rida, 1947:12,262).

Status *ta'rif* pada perkataan الْجُبِّ menunjukkan kepada sesuatu yang diketahui hakikatnya dalam minda tanpa bermaksud untuk menentukannya. Hal ini kerana ia telah sedia dimaklumi oleh penutur dan penerima ujaran sama ada diketahui dengan melihatnya atau pernah dijelaskan kepadanya. Dalam ayat di atas Allah (swt) tidak maksudkan perigi tertentu bahkan ia merujuk kepada salah satu kategori jenis perigi

yang terpacu di dalam minda yang mengenali kriteria dan hakikatnya. Sehubungan itu, ia bermaksud ‘dalam dasar salah sebuah perigi’ (Ibn ‘Asyur, 1997:12,225).

#### 2.3.4.6 Menunjukkan Sesuatu Yang Telah Dimaklumi Kerana Ia Hadir Ketika

##### Percakapan (العَهْدُ الْحَضْرِيّ)

Antara objektif penggunaan kata nama berstatus *ta‘rif* menerusi partikel *al* adalah untuk menunjukkan kepada sesuatu yang sedia dimaklumi bersama oleh penutur dan penerima ujaran kerana hadir bersama mereka ketika ungkapan diujarkan.

Contohnya firman Allah (swt):

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ

Maksudnya: **Pada hari ini** dihalalkan bagi kamu yang lazat-lazat dan yang baik-baik. Dan makanan ahli kitab adalah halal bagi kamu, dan makanan kamu adalah halal bagi mereka. (al-Ma‘idah: 5,5)

Lafaz *اليوم* dalam ayat di atas tampil berstatus *ta‘rif* menerusi partikel *al* bagi merakamkan jawapan berkenaan soalan yang dikemukakan oleh kaum muslimin ketika itu. Hal ini terjadi dengan menentukan masa jawapan ini dikemukakan. Justeru, kepentingan masa berkait rapat dengan kepentingan peristiwa yang terjadi. Status *ta‘rif* merupakan bukti kepentingan peristiwa tersebut. Sehubungan itu, partikel *al* ini dinamakan dengan ketentuan yang hadir. Ia menunjukkan bahawa kebenaran memakan makanan yang berkualiti dan makanan ahli kitab wujud pada saat ia diucapkan (Hamid Salih Khalaf al-Zubay‘iy, 1989:174).

Contoh lain ialah firman Allah (swt):

وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعٌ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ  
يَأْتِيهَا الْمَلَأُ أَفْتُونٍ فِي رُءْيَايَ إِن كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴿٤٣﴾

Maksudnya: *Dan (pada suatu ayat di hari) raja Mesir berkata: "Sesungguhnya aku bermimpi melihat tujuh ekor lembu yang gemuk dimakan oleh tujuh ekor lembu yang kurus dan aku melihat tujuh tangkai (biji-bijian) yang hijau dan tujuh tangkai lagi yang kering." Wahai **ketua-ketua kaum** (yang hadir): "Terangkanlah kepadaku tentang mimpiku ini, kalau kamu orang-orang yang pandai mentabirkan mimpi."* (Yusuf: 12, 43)

Lafaz المَلَأُ bermaksud orang-orang kenamaan dalam kalangan para ulama dan cendekiawan (al-Zamakhshariy, 1998:3,289). Menurut Ibn Hisyam partikel *al* membawa maksud ketentuan secara hadir dalam gaya seruan. Oleh itu, partikel *al* yang digunakan pada lafaz المَلَأُ membawa maksud kumpulan yang diketahui ada bersama di majlis diraja pada waktu titah raja Mesir diujarkan. Perkataan yang tersisip dengan partikel *al* ini merujuk kepada sesuatu yang diketahui oleh penutur atau penerima ujaran dan ada bersama mereka sewaktu ungkapan diujarkan (Jamal Rafiq Yusuf al-Haj ‘Aliy, 2000: 59).

Para sarjana Arab telah menyatakan bahawa partikel *al* kategori ini tampil dalam beberapa kedudukan dan kondisi. Sehubungan itu, Ibn ‘Usfur telah menyebut bahawa partikel *al* ketentuan hadir berfungsi apabila berada selepas unsur-unsur berikut:

- a) Kata nama penunjuk seperti جَاءَنِي هَذَا الرَّجُلُ (Lelaki ini telah datang menemui saya (pada waktu saya bercakap)).
- b) Partikel seruan يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ (Wahai lelaki (yang hadir)).

c) Partikel إِذَا yang menunjukkan kejutan (إِذَا الْفُجَائِيَّةُ) seperti خَرَجْتُ فَإِذَا الْأَسَدُ (Saya keluar tiba-tiba singa muncul (pada waktu saya keluar)).

d) Kata nama kala kini (اسم الزمان الحاضر) seperti أَنَا مُتَعَبٌ الْآنَ (Saya penat sekarang) (Ibn Hisyam al-Ansariy,1995:1,72-73).

#### 2.3.4.7 Menyatakan Maksud Jenis (الجنسية)

Perkataan yang tersisip dengan partikel *al ta'rif* juga berfungsi untuk menunjukkan maksud jenis. Contohnya الْفَهْدُ أَسْرَعُ مِنَ الذِّئْبِ (Harimau bintang lebih pantas daripada serigala). Dalam hal ini kita tidak maksudkan seekor harimau bintang yang tertentu dalam kalangan elemen (أفراد) jenis itu dan bukan juga seekor serigala. Tetapi apa yang kita maksudkan ialah spesis ini lebih pantas daripada spesis itu. Ini bukan bermakna setiap kategori jenis harimau bintang lebih pantas daripada setiap kategori jenis serigala. Hal ini kerana mungkin boleh didapati daripada kategori serigala yang mengatasi kepantasan beberapa spesis harimau bintang (Fadil Salih al-Samarra'iy, 2003:1,100-101).

Contoh lain ialah firman Allah (swt):

وَالْوِاسْتَقْمُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا ﴿٦٦﴾

Maksudnya: *Dan bahawa sesungguhnya, kalaulah mereka (manusia dan jin) itu berjalan betul di atas jalan Islam, sudah tentu Kami akan memberikan mereka sebab-sebab kemewahan, terutama menurunkan hujan lebat kepada mereka.* (al-Jin: 72,16)

Keadaan konsisten di atas jalan yang dinyatakan dalam ayat di atas merupakan perumpamaan bagi keadaan orang atau jin yang bersifat dengan sifat baik dan berpegang dengan aqidah serta keyakinan yang benar dengan orang yang berjalan lurus

di atas landasan yang lurus. Oleh itu status *ta'rif* pada lafaz الطَّرِيقَةُ menunjuk kepada jenis jalan iaitu jalan Islam (Ibn 'Asyur, 1997:29,238).

#### 2.3.4.8 Menunjukkan Kepada Makna Umum dan Mencakupi Keseluruhan

##### Elemen Sesuatu Jenis (الاستغراق الحقيقي)

Penyebutan perkataan berstatus *ta'rif* menerusi partikel *al* juga membawa maksud umum dan merangkumi kesemua elemen sesuatu jenis. Contohnya firman Allah (swt):

﴿وَمَا أَطْرَيْتُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

Maksudnya: *Dan tiadalah aku berani membersihkan diriku, sesungguhnya nafsu manusia itu sangat menyuruh melakukan kejahatan, kecuali orang-orang yang telah diberi rahmat oleh Tuhanku (maka terselamatlah ia dari hasutan nafsu itu). Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Mengasihani.* (Yusuf: 12, 53)

Dalam ayat di atas penyebutan lafaz النَّفْسُ secara *ta'rif* menerusi partikel *al* adalah untuk membawa maksud umum yang meliputi setiap kategori jenis nafsu. Ini bermakna bahawa sejumlah nafsu manusia secara fitrahnya amat cenderung kepada nafsu syahwat dan kepada jenis yang jahat (السُّوء). Dalam ayat ini, terserlah keberkesanan kata-kata si penutur yang telah meletakkan kata nama zahir iaitu النَّفْسُ pada kedudukan kata ganti nama. Asalnya ialah أَنفَاً dengan kata ganti nama kerana ia didahului oleh perkataan yang merujuk kepadanya iaitu (نَفْسِي). Sehubungan itu, penggunaan maksud umum bukan khusus dengan status *ta'rif* menerusi partikel *al* pada lafaz النَّفْسُ menunjukkan bukti pendekatan dan cara tawaduk nabi Yusuf (as) terhadap Allah (swt) dan jauh dari penyucian dirinya. Hal ini kerana pemeliharaan beliau dari godaan wanita adalah dengan rahmat Allah (swt). Buktinya ialah pengulangan lafaz النَّفْسُ. Hakikatnya beliau boleh terus mengungkapkan إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ tetapi beliau telah mengubah



kepada pengakuan dengan mendapatkan keberkatan nama Allah (swt) serta meletakkan asas keesaan hanya kepada Allah (swt) bukan pada tuhan-tuhan yang disembah oleh orang-orang Mesir pada ketika itu (al-Zamakhshariy, 1998:3,297-298).

Contoh lain ialah firman Allah (swt):

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾

Maksudnya: *Maha berkat Tuhan yang menurunkan Al-Furqaan kepada hambaNya (Muhammad), untuk menjadi peringatan dan amaran bagi seluruh penduduk alam* (al-Furqan: 25,1)

Partikel *al* pada lafaz الْعَالَمِينَ berfungsi untuk menunjukkkan makna yang menyeluruh. Ia mencakupi keseluruhan elemen jenis dan ini mengisyaratkan kepada kesempurnaan risalah Muhammadiyyah serta sifatnya yang universal. Justeru, menurut al-Zamakhshariy (1998:4,330) dan Abu Hayyan al-Andalusi (1993:6,440) lafaz الْعَالَمِينَ merujuk kepada manusia dan jin. Muhammad al-Raziy (1991:24,45) pula menyatakan bahawa maksud lafaz الْعَالَمِينَ ialah setiap sesuatu selain Allah (swt) dan ia meliputi semua makhluk mukallaf yang terdiri daripada jin, manusia dan malaikat.

#### **2.3.4.9 Menunjukkan Kepada Keseluruhan Elemen Sesuatu Jenis Dari Perspektif Adat Kebiasaan (الاستغراق العرفي)**

*Ta'rif* menerusi partikel *al* juga digunakan untuk menunjukkan kepada elemen jenis secara menyeluruh tetapi dari perspektif kebiasaan atau uruf sesuatu konteks ayat.

Contohnya ayat جَمَعَ وَزِيرُ الصِّحَّةِ الْأَطِبَّاءَ وَالصَّيَادِلَةَ (Menteri kesihatan mengumpul para doktor dan ahli farmasi). Ayat ini bermaksud menteri kesihatan hanya menghimpunkan doktor dan ahli farmasi di negaranya sahaja bukan melibatkan semua doktor dan ahli farmasi dari segenap pelusuk dunia.

Dalam contoh lain, arahan yang dikeluarkan oleh seorang guru kepada pelajaranya اِجْمَعْ الطُّلَّابَ (Kumpulkan seluruh pelajar). Ungkapan ini bermaksud ‘Kumpulkan semua pelajar, tanpa terkecuali seorang pun’. Namun ia tidak bermaksud menghimpunkan seluruh pelajar di semua sekolah dan universiti, tetapi hanya bermaksud para pelajar kelas pelajar tersebut atau pelajar tingkatannya atau sekolahnya atau pelajar di fakultinya (Talib Muhammad Isma‘il al-Zawba‘iy, 1997:163-164).

Contoh lain ialah firman Allah (swt):

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ

Maksudnya: Kemudian apabila mereka hampir habis tempoh iddahnya, Maka bolehlah kamu tahan mereka (rujuk) dengan cara yang baik atau lepaskan mereka dengan cara yang baik dan adakanlah dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu (yang menjadi saksi itu) menyempurnakan persaksian itu benar-benar kerana Allah. (al-Talaq: 65,2)

Maksud ayat وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ialah hendaklah menunaikan kesaksian dengan benar tanpa cenderung kepada mana-mana pihak dengan keadaan ikhlas semata-mata kerana Allah (swt) tanpa mengharapkan sebarang balasan. Tetapi hanya berniat untuk menegakkan kebenaran (Muhammad ‘Aliy al-Sabuniy, 1981:3,400).

Lafaz الشَّهَادَةُ yang disebut secara *ta‘rif* menerusi partikel *al* dalam ayat di atas menunjukkan bahawa kesaksian dalam ayat ini tidak melibatkan semua jenis kesaksian tetapi boleh diadaptasikan mengikut uruf atau kebiasaan sesuatu kawasan. Melihat kepada permasalahan kesaksian dalam hal rujuk ini, maka pendapat Imam Shafie jelas menunjukkan tentang kepentingan kesaksian dalam rujuk. Sebaiknya rujuk yang dibuat

ke atas isteri hendaklah disaksikan oleh dua orang saksi yang adil kerana kesaksian ini adalah perintah Allah (swt). Kesaksian ini adalah untuk mengelakkan sebarang pertikaian yang timbul seperti hal perwarisan selepas salah satu pihak yang meninggal dunia (Raihanah Abdullah & Zulzaidi Mahmud, 2010:35-36).

#### 2.3.4.10 Menunjukkan Hakikat Makna Secara Keseluruhan (الْحَقِيقَةُ)

Penggunaan status *ta'rif* menerusi partikel *al* berfungsi untuk menjelaskan hakikat dan konsep sebenar secara keseluruhan yang merangkumi semua elemen yang sejenis dengannya. Contohnya *الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ* (Manusia ialah haiwan yang boleh bertutur). Secara realitinya setiap manusia mempunyai bahasa pertuturan. Justeru, keupayaan bertutur yang dimiliki oleh manusia membezakannya dengan binatang. Namun, terdapat juga dalam kalangan manusia yang tidak mampu bertutur. Contoh lain ialah hakikat kenyataan umum tentang kepantasan kuda berlari berbanding lembu jantan dalam ayat *الْحِصَانُ أَسْرَعُ مِنَ الثَّوْرِ* (Kuda lebih pantas daripada lembu jantan). Namun, ia tidak meliputi semua kuda kerana terdapat lembu jantan yang berlari lebih pantas daripada kuda.

Contoh lain ialah firman Allah (swt):

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾

Maksudnya: *Dan dari air kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada juga beriman.* (al-Anbiya':30)

Dalam ayat di atas Allah (swt) menegaskan kepada orang-orang kafir bahawa Dia menghidupkan segala sesuatu yang mati dengan perantara air. Secara hakikatnya, elemen air termasuk dalam komponen jasad setiap hidupan. Namun, terdapat juga air yang terpisah dari hidupan. Justeru dalam konteks ayat ini, lafaz *الماء* disebut secara *ta'rif* menerusi partikel *al* adalah untuk menunjukkan hakikat air secara umum sebagai

unsur penting kepada hidupan ('Abd Rahman Hasan al-Maydaniy,2007:1,437). Oleh itu, Allah (swt) telah menyebut lafaz air dalam al-Qur'an sebanyak 33 kali secara *tankir* dan 16 kali secara *ta'rif* (Yusuf al-Hajj Ahmad,2011:430).

#### 2.3.4.11 Menunjukkan Kepada Kesempurnaan Sifat (بَيَانُ كَمَالِ الْوَصْفِ)

Penyebutan perkataan *ta'rif* menerusi partikel *al* juga membawa maksud kesempurnaan sifat. Hal ini terjadi apabila predikat tampil berstatus *ta'rif* dalam ayat namaan (Fadl Hasan 'Abbas, 1997: 324). Contohnya ungkapan هَذَا الرَّجُلُ (Ini lelaki yang sempurna kelakiannya) dan هَذَا الْبَطْلُ (Ini pahlawan yang sempurna keperwiraannya) bermakna orang yang lengkap dengan ciri-ciri tersebut iaitu sifat kelakian dan kepahlawanan. Sibawayh (1988:1,263) menyatakan dalam karya agungnya al-Kitab:

إِذَا قُلْتَ : هَذَا الرَّجُلُ فَقَدْ يَكُونُ أَنْ تَعْنِيَ كَمَالَهُ وَيَكُونُ أَنْ تَقُولَ : هَذَا الرَّجُلُ وَأَنْ تُرِيدَ كُلَّ ذَكَرٍ تَكَلَّمْ وَمَشَى عَلَى رِجْلَيْنِ فَهُوَ رَجُلٌ

Maksudnya: Apabila anda mengujarkan هَذَا الرَّجُلُ (Ini lelaki yang sempurna kelakiannya) maka mungkin anda maksudkan sifat kelakiannya yang sempurna. Dan mungkin anda mengujarkan هَذَا الرَّجُلُ (Ini lelaki yang sempurna kelakiannya) sedangkan anda maksudkan setiap orang yang berjantina lelaki, yang boleh bercakap dan mampu berjalan menggunakan kedua-dua belah kakinya maka ia adalah seorang lelaki.

Melalui contoh di atas kita dapat merasai perbezaan yang wujud antara ungkapan هَذَا الرَّجُلُ (Ini lelaki yang sempurna kelakiannya) dan هَذَا رَجُلٌ (Ini lelaki) serta ungkapan هَذَا الْبَطْلُ (Ini pahlawan yang sempurna keperwiraannya) dan هَذَا بَطْلٌ (Ini wira). Oleh itu, status *ta'rif* menunjukkan kepada kesempurnaan dan berlaku sebaliknya pada *tankir* (Fadil Salih al-Samarra'iy,2003:1,100-101).

Partikel *al* juga digunakan dalam al-Qur'an bagi membawa maksud kesempurnaan. Contohnya firman Allah (swt):

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ اَنْزَلَ عَلٰى عَبْدِهِ الْكِتٰبَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَّهٗ عِوَجًا ۝

Maksudnya: Segala puji tertentu bagi Allah yang telah menurunkan kepada hambaNya (Muhammad), Kitab Suci Al-Qur'an, dan dia tidak menjadikan padanya sesuatu yang bengkok (terpesong) (al-Kahf: 18, 1)

Menerusi ayat di atas dapat difahami bahawa pujian yang sempurna dan lengkap hanya khusus kepada Allah (swt). Oleh itu, kesempurnaan pujian dan niat dalam hati orang yang memuji hanya terhasil menerusi makna *ta'rif*. Sehubungan itu, al-Qanawiy (1970: 272) menyatakan bahawa:

اَلْحَمْدُ مِنْ حَيْثُ صُوْرَتِهٖ لِسَانَ مِنْ اَلْسِنَةِ الْكَمَالِ

Maksudnya: *Puji-pujian dari perspektif bentuknya merupakan salah satu aspek kesempurnaan.*

Namun, makna perkataan ini membawa maksud yang berbeza seandainya ia tampil secara *tankir* iaitu *حَمْدًا لِلّٰهِ*. Justeru, maknanya berubah dari makna tetap dan lazim kepada makna perubahan dan tidak tetap (Muhammad Sa'id 'Abd al-Rahman, 2006: 143). Partikel *al* dalam ayat di atas merupakan partikel yang membawa maksud menyeluruh dan mencakupi kesemuanya. Justeru, pujian dalam konteks ayat ini adalah pujian untuk Allah semata-mata. Oleh kerana itu, lafaz *اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ* seringkali diterjemahkan dengan segala puji bagi Allah (swt). Ini bererti segala pujian hanya wajar dipersembahkan kepada Allah (swt) (lihat Mat Taib Pa, 2012: 344).

Penggunaan partikel *al* pada lafaz *اَلْكِتَابُ* pula adalah untuk menunjukkan kepada ketentuan (العهد). Iaitu kitab tertentu yang sempurna yang tidak memerlukan penjelasan

lagi tentang kesempurnaan. Ia juga merupakan kitab yang terkenal dengan kesempurnaan dalam kalangan kitab-kitab yang lain serta yang paling layak dengan pengkhususan nama al-kitab. Ia ibarat seluruh kandungan al-Qur'an al-Karim atau semua yang diturunkan pada ketika itu (al-Qasimiy,1957:11,4121). Dengan kata lain ia bermaksud kitab yang lengkap, kaya dengan sifat kesempurnaan, terkenal dengan sifat tersebut dari seluruh kitab dan satu-satunya yang layak dengan spesifikasi nama kitab (Abu al-Su'ud al-Hanafiy,t.t:3,1358).

Contoh lain ialah firman Allah (swt) :

الْم ﴿١﴾ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾

Maksudnya: *Alif Lam Mim. **Kitab Al-Qur'an** ini tidak ada sebarang syak padanya (tentang datangnya dari Allah dan tentang sempurnanya); ia pula menjadi petunjuk bagi orang-orang yang (hendak) bertaqwa* (al-Baqarah: 2,2)

Ayat 2 daripada surah al-Baqarah ini membawa maksud bahawa 'al-Qur'an yang diturunkan kepada engkau wahai Muhammad merupakan kitab yang tidak boleh ditandingi oleh mana-mana kitab' (Muhammad 'Aliy al-Sabuniy,1981:1,31). Dengan erti kata lain ayat ذَٰلِكَ الْكِتَابُ bermaksud kitab yang sempurna petunjuknya dan mencakupi semua isi kitab yang diturunkan dengan segala karektaristiknya.

Menurut kupasan yang dinyatakan oleh al-Zamakhshariy (1998:142-143), seandainya اَلَمْ dikategorikan sebagai kata nama, maka dari segi i'rabnya lafaz اَلَمْ adalah subjek. Manakala ذَٰلِكَ adalah subjek kedua dan الْكِتَابُ pula ialah predikat bagi subjek kedua. Ini bermaksud bahawa al-Qur'an merupakan kitab yang sempurna. Hal ini seolah-olah membawa maksud bahawa kitab-kitab lain yang merupakan padanannya adalah tidak lengkap dan sempurna. Justeru, hanya al-Qur'an yang layak untuk digelar sebagai kitab

sepertimana kita ujarakan *هُوَ الرَّجُلُ* iaitu orang lelaki yang sempurna sifat kelakiannya dan terhimpun padanya segala karektor setiap lelaki. Namun, sekiranya *الْكِتَابُ* dii‘rab sebagai sifat, maka ia membawa erti kitab yang dijanjikan. Dalam konteks ini lafaz *أَلَمْ* dii‘rab sebagai predikat bagi subjek yang digugurkan. Manakala *ذَلِكَ الْكِتَابُ* dianggap sebagai satu komponen ayat lengkap yang lain. Dalam situasi ketiga, sekiranya lafaz *أَلَمْ* dianggap sebagai bunyi huruf semata-mata, maka lafaz *ذَلِكَ* dii‘rab sebagai subjek dan *الْكِتَابُ* sebagai predikatnya. Lantaran itu, ia membawa maksud kitab yang diturunkan merupakan kitab yang sempurna.

Dalam ayat ini, Ibn ‘Asyur (1997:1,221) pula berpendapat bahawa lafaz *الْكِتَابُ* boleh dii‘rab sebagai *badal* kepada kata nama penunjuk *ذَلِكَ* dengan tujuan untuk menjelaskan objek yang ditunjuk kerana ia tidak dapat dilihat. Justeru, status *ta‘rif* pada lafaz *الْكِتَابُ* adalah berbentuk ketentuan dan predikatnya ialah frasa *لَا رَيْبَ فِيهِ*. Dalam kondisi yang lain lafaz *الْكِتَابُ* juga boleh berperanan sebagai predikat kepada kata nama penunjuk *ذَلِكَ*. Di sini status *ta‘rif* pada lafaz *الْكِتَابُ* boleh dikategorikan sebagai *ta‘rif* jenis. Sehubungan itu, ayat *ذَلِكَ الْكِتَابُ* ini memberi maksud pengkhususan hakikat kitab yang wujud pada al-Qur’an dengan sebab status *ta‘rif* pada kedua-dua konstituen. Ini bermakna al-Qur’an merupakan kitab yang terhimpun dengan sifat-sifat kesempurnaan dalam kelompok semua kitab berasaskan kepada realiti bahawa kitab selain daripadanya adalah tidak lengkap dan mempunyai kekurangan. Justeru, status *ta‘rif* ini mengikut pandangan ahli nahu membawa makna kesempurnaan.

#### 2.3.4.12 Mengetengahkan Rasa Hairan (التَّعَجُّبُ)

Kata nama berstatus *ta‘rif* menerusi partikel *al* juga berfungsi untuk menunjukkan rasa hairan. Contohnya firman Allah (swt):

قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ﴿٢٠٠﴾

Maksudnya: *Nabi Zakariya berkata: "Wahai Tuhanku! Bagaimanakah aku akan beroleh seorang anak, padahal sebenarnya aku telah **tua** dan isteriku pula mandul?". Allah berfirman: "Demikianlah keadaannya, Allah melakukan apa yang dikehendakiNya. (Ali 'Imran: 3,40)*

Ayat di atas menjelaskan bahawa gambaran yang berlegar dibenak fikiran Zakariyya (as) ialah beliau tidak mampu dikurniakan seorang zuriat dalam usianya yang amat tua, tambahan pula isterinya juga terlalu tua dan mandul. Sehubungan itu, penampilan lafaz **الْكِبَرُ** secara *ta'rif* adalah untuk menunjukkan rasa hairan dan takjub nabi Zakariyya (as) ketika beliau berkata:

أَنِّي يَكُونُ لِي غُلَمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ

Maksudnya: *bagaimana Aku mampu memperoleh seorang anak sedang aku sangat **tua***

Ungkapan **وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ** ini lahir menerusi hati, asal ayatnya ialah **وَقَدْ بَلَغْتُ الْكِبَرَ**. Motif atau faedah penggunaan gaya bahasa tersebut ialah untuk menjelaskan keupayaan usia yang lanjut mendapatkannya. Hal ini menggambarkan seolah-olah usia tua cuba untuk menjangkaunya sehingga ia sampai kepadanya. Gaya bahasa ini juga menyamai gaya bahasa dalam firman Allah (swt) :

أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ

Maksudnya: *Di mana saja kamu berada, kematian akan mendapatkan kamu.*(al-Nisa: 4, 78) (Ibn 'Asyur,1997:3,242).

Menurut Abu Hayyan al-Andalusiyy (1993:2,470) tujuan perkataan **بَلَغَ** disandarkan pada perkataan **الْكِبَرُ** adalah sebagai perluasan kata. Justeru, ia seolah-olah memberi makna bahawa usia tua melamarnya. Hal ini kerana kejadian sentiasa muncul secara mendadak pada manusia. Lantaran itu, usia lanjut yang datang menemuinya bukan dia yang



menemui dan mencapainya kerana tiada seorang pun yang ingin menemui usia tua namun tiada seorang juga yang dapat mengelak daripada ketuaan.

Sehubungan itu, ia bermaksud 'Aku telah mencapai usia yang amat lanjut dan usia yang lanjut itu telah meninggalkan kesan kepadaku serta melemahkan diriku'. Menurut riwayat, umur nabi Zakariyya (as) pada ketika itu telah mencapai 99 tahun dan isterinya pula berumur 98 tahun (al-Zamakhshariy, 1998:1,555).

Muhammad 'Aliy al-Sabuniy (1981:1,200) pula mengatakan bahawa umur nabi Zakariyya (as) ketika itu ialah 120 tahun dan isterinya pula berumur 98 tahun. Oleh itu, faktor usia tua dan kemandulan si isteri menghalang mereka daripada dikurniakan seorang anak.

#### 2.3.4.13 Menunjukkan Pengkhususan Sebenar (القَصْرُ الْحَقِيقِيُّ)

Kata nama *ma'rifah* menerusi partikel *al* yang berada pada posisi predikat juga membawa maksud pengkhususan sebenar. Hal ini terjadi apabila predikat itu hanya dispesifikan untuk subjek dan tidak melangkau subjek kepada unsur yang lain. Contohnya ayat مُحَمَّدٌ خَاتَمُ الْأَنْبِيَاءِ (Muhammadlah pengakhir para nabi). Jika diteliti ayat ini, kita akan dapati bahawa ciri dan kriteria penamat ini hanya layak diujarkan kepada junjungan nabi Muhammad (saw) sahaja. Hal ini menyamai contoh ayat فَاطِمَةُ الْمُجْتَهِدَةُ (Fatimahlah orang yang rajin) yang membawa maksud tiada seorang pun yang rajin kecuali Fatimah (Fadl Hasan 'Abbas, 1997:324).

Contoh pengkhususan hakikat dalam al-Qur'an ialah firman Allah (swt):

وَذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٣١﴾

Maksudnya: *dan itulah **kejayaan** yang amat besar.* (al-Nisa': 3,12)

Kata nama penunjuk ذَٰلِكَ (itu) dalam ayat di atas merujuk kepada perkara yang mempunyai nilai yang tinggi berkaitan dengan ketaatan yang disunatkan kepada manusia (al-Biqā'iy,t.t:5,215). al-Tabariy (2001:6,490) menjelaskan bahawa lafaz ذَٰلِكَ merujuk kepada tindakan Allah (swt) memasukkan manusia ke dalam syurga yang telah diberi gambaran. Menurut al-Maraghiy (1946:4,203) pula kata nama penunjuk ذَٰلِكَ menyatakan semua ketentuan yang disebut dari awal surah sehingga ke ayat ini, iaitu ketentuan mengenai harta anak yatim, hukum-hukum perkahwinan dan hal ehwal waris. Lafaz الْفَوْزُ الْعَظِيمُ membawa maksud tiada selain daripadanya yang boleh menghalang atau membendung sesuatu yang tidak diizinkan oleh Allah (swt). Ini merupakan perkara yang paling sesuai untuk memberikan dorongan dan membuka jiwa dan hati manusia untuk meninggalkan perkara yang menjadi amalan mereka selama ini. Di samping itu, lafaz ini mengandungi unsur kelembutan terhadap umat manusia dan berita gembira yang disampaikan oleh Rasulullah (saw) bahawa mereka adalah umat yang taat dan beroleh petunjuk (al-Biqā'iy,t.t:5,215). Justeru, penampilan predikat iaitu lafaz الْفَوْزُ secara *ta'rif* menerusi partikel *al* dalam ayat ini ialah untuk menunjukkan bahawa kejayaan dan kemenangan yang berkualiti hanya dikhususkan kepada ketaatan pada ketentuan Allah (swt) dan balasan ketaatan terhadap ketentuan tersebut.

#### 2.3.4.14 Menunjukkan Maksud Kepalingan Secara Dakwaan ( الْمُبَالَغَةُ عَلَى سَبِيلِ ) (الِإِدْعَاءِ)

Kata nama *ma'rifah* menerusi partikel *al* yang berada pada posisi predikat juga membawa maksud yang melampau secara dakwaan. Hal ini terjadi apabila kita ingin menetapkan bahawa Zayd adalah orang yang berani, iaitu dengan maksud kita membuat dakwaan melampau bahawa keberanian itu hanya tetap dan kekal padanya sahaja dan tidak pada orang lain (Fadl Hasan 'Abbas,1997:324).

Contoh ayat yang membawa maksud kepalingan menerusi dakwaan ialah seperti ungkapan الشَّاعِرُ الْبُحْتَرِيُّ (Penyair itu ialah al-Buhturiy) dan حَاتِمٌ هُوَ الْجَوَادُ (Hatim ialah orang yang pemurah). Dalam ayat di atas kita telah mendakwa bahawa seni syair hanya terdapat pada al-Buhturiy dan sifat pemurah hanya wujud pada Hatim. Hal ini membawa maksud seolah-olah selain daripada al-Buhturiy bukanlah penyair dan selain daripada Hatim bukan orang yang bersifat pemurah (Fadil Salih al-Samarra'iy, 2003:1, 100-101). Jika diteliti, kedua-dua ayat di atas mengandungi predikat yang berstatus *ta'rif* iaitu الْجَوَادُ dan الْبُحْتَرِيُّ. Oleh itu, penampilan predikat secara *ta'rif* menerusi partikel *al* adalah bertujuan untuk mengkhususkan kategori makna predikat ke atas subjek dengan tujuan kepalingan.

Contoh lain ialah firman Allah (swt):

هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ

Maksudnya: **Hanya** Dialah Allah **Yang Maha Mencipta** sekalian makhluk, Yang Mengadakan (dari tiada kepada ada), Yang Membentuk rupa (makhluk-makhlukNya menurut yang dikehendakiNya), bagiNya ialah nama-nama yang sebaik-baiknya dan mulia-mulianya. (al-Hasyr: 59,24)

Ayat اللَّهُ الْخَالِقُ membawa maksud pengkhususan dengan cara menjadikan kedua-dua konstituen ayat berstatus *ta'rif*. Justeru, maksudnya ialah hanya Dialah Allah Yang Maha Mencipta Yang tiada sekutu bagi-Nya. Lantaran itu ia membatalkan ketuhanan benda yang tidak melakukan penciptaan (Ibn'Asyur, 1997:28,123).

#### 2.3.4.15 Memperjelaskan Sesuatu Yang Kabur Kepada Penerima Ujaran (إيضاح ما لم يكن واضحاً للمخاطب وتبيينه له)

Tujuan sesuatu perkataan disebut secara *ta'rif* menerusi partikel *al* adalah untuk memberi penjelasan kepada penerima ujaran terhadap sesuatu yang kabur serta menunjukkan kepadanya. Contohnya ungkapan هَذَا هُوَ الدُّدُّ (Ini adalah landak) yang diujarkan kepada orang yang pernah mendengar tentang landak tetapi tidak mengenalinya, lalu kita membawa landak tersebut di hadapan mata orang tersebut atau memperihalkan kepadanya tentang landak tersebut. Contoh lain ialah seperti ungkapan هَذَا هُوَ الْمَاسُ (Ini adalah permata) bagi orang yang pernah mendengar tentang permata, tetapi belum pernah melihatnya dengan membawanya dan menunjukkan sendiri di hadapan matanya atau menggambarkan kepadanya tentangnya seolah-olah dia melihatnya (Fadil Salih al-Samarra'iy, 2003:1, 100-101).

#### 2.3.4.16 Menunjukkan Makna Kehebatan (التَّعْظِيمُ)

Antara fungsi balaghah di sebalik penggunaan kata nama *ma'rifah* menerusi partikel *al* ialah untuk menonjolkan maksud hebat. Firman Allah (swt):

قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا ﴿٢٠﴾

Maksudnya: (Bahkan keadaannya) tetap benar lagi menjadi pengawas; turunnya al-Qur'an untuk memberi amaran (kepada orang-orang yang engkar) dengan azab yang seberat-beratnya dari sisi Allah dan memberi berita gembira kepada orang-orang yang beriman, yang mengerjakan amal-amal salih, bahawa mereka akan beroleh balasan yang baik, (al-Kahf: 18,2-3)

Hakikatnya, orang mukmin mempunyai status yang hebat dan mulia. Dalam ayat di atas perkataan **الْمُؤْمِنِينَ** dan **الصَّالِحَاتِ** tampil secara *ta'rif* bagi menandakan kehebatan status dan amalan mereka (Marwan Muhammad Sa'id,2006:144).

Orang mukmin dalam konteks ayat di atas ialah orang-orang yang memperakui keesaan Allah (swt) dan membenarkan kerasulan nabi Muhammad (saw). Manakala maksud amalan yang salih ialah melakukan segala perintah Allah (swt) dan meninggalkan segala larangan-Nya (al-Tabariy, 2001:15,146). Dalam hal ini, lafaz yang menunjukkan kepada **الْكَافِرِ** yang merupakan padanan bagi kata **الْمُؤْمِنِ** digugurkan daripada konteks ayat. Walaupun lafaz **الْكَافِرِينَ** telah disebut berulang kali dalam konteks ayat yang sama (Marwan Muhammad Sa'id,2006:144).

#### 2.3.4.17 Menunjukkan Makna Gertakan (التَّهْوِيلُ)

Penyebutan kata nama secara *ta'rif* menerusi partikel *al* menunjukkan makna gertakan. Contohnya firman Allah (swt):

وَيَوْمَ نُسِيرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴿٤٧﴾

Maksudnya: *Dan (Ingatkanlah) hari kami bongkar dan terbangkan **gunung-ganang** dan engkau akan melihat (seluruh) muka bumi terdedah nyata dan kami himpunkan mereka (di padang mahsyar) sehingga Kami tidak akan tinggalkan seorangpun dari mereka.* (al-Kahf: 18, 47)

Pada hari kiamat gunung-ganang dianjakkan dari tempatnya sepertimana awan digerakkan lalu gunung-ganang tersebut berkecai menjadi debu yang bertaburan (Muhammad'Aliy al-Sabuniy,1981:2,194). Hakikatnya di sini, apabila Allah (swt) ingin menjelaskan kehinaan dunia dan kemuliaan akhirat maka disusulinya dengan gambaran situasi hari kiamat.

Ayat ini merupakan respon terhadap orang-orang musyrik yang memperendahkan kaum muslimin yang miskin dengan berbangga terhadap kemewahan harta mereka dan penyokong mereka (al-Fakhr al-Razi,1981:21,132).

Penampilan perkataan الجبال secara *ta'rif* adalah sebagai gertakan tentang kedahsyatan hari kiamat yang mengakibatkan gunung-ganang teranjak dari kedudukannya. Seandainya ia diungkapkan dengan lafaz جبال secara *tankir*, maka ia akan menjuruskan akal kepada tanggapan terhadap alam yang tidak tertentu dan tiada sempadan yang mempunyai panorama atau imej visual yang samar dan kabur. Justeru, dalam kondisi ini ia tidak membawa makna gertakan. Lantaran itu imej visual hendaklah selaras dan serasi dengan lafaz serta objek yang ditunjukkan dan bayangan lafaz dalam kondisi yang menakutkan. Antara gambaran hari kiamat yang menakutkan yang terjadi pada hati ialah proses melihat buku amalan yang mengandungi balasan yang mengerikan, melihat api neraka dan perasaan orang yang melakukan dosa bahawa mereka akan terhumban ke dalamnya sebelum ia sampai ke neraka (Marwan Muhammad Sa'id,2006:144).

#### 2.3.4.18 Menunjukkan Makna Penghormatan (التَّوْبِيْهُ)

Antara tujuan penggunaan perkataan secara *ta'rif* menerusi partikel *al* dalam al-Qur'an adalah untuk menunjukkan makna penghormatan. Contohnya firman Allah (swt):

لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَٱلْاَرْضِۭۚ خَلَقَۙ مَا يَشَآءُۭۚ يَهَبُۙ لِمَن يَشَآءُۭۚ اِنۡثَا وَيَهَبُۙ لِمَن يَشَآءُۭۚ الذُّكُوْرَ ﴿٤٩﴾

Maksudnya: *Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi, dia menciptakan apa yang dia kehendaki. dia memberikan anak-anak perempuan kepada siapa yang dia kehendaki dan memberikan anak-anak lelaki kepada siapa yang dia kehendaki* (al-Syura: 42,49)

Ibn Kathir menyatakan bahawa maksud ayat ini ialah Allah (swt) telah menjadikan manusia terdiri daripada empat golongan, iaitu ada yang dikurniakan anak perempuan sahaja, ada yang dianugerahkan anak lelaki sahaja, ada pula yang diberikan anak lelaki dan anak perempuan dan akhir sekali yang ditakdirkan mandul, tiada mempunyai anak langsung, walaupun sudah berusaha dan berikhtiar (Muhammad ‘Aliy al-Sabuniy, 1981: 3,283). Berdasarkan perbincangan para ulama, ayat ini diturunkan khusus berkaitan dengan para nabi, walaupun hukumnya umum meliputi semua orang. Sehubungan itu, nabi Lut (as) telah dikurniakan anak perempuan tanpa anak lelaki, Nabi Ibrahim (as) pula dikurniakan anak lelaki sahaja. Nabi Isma‘il (as) dan nabi Ishaq (as) dianugerahkan dengan anak lelaki dan perempuan, Manakala nabi Isa (as) dan nabi Yahya (as) pula dijadikan Allah (swt) mandul (al-Tabariy, 2001:18,502).

al-Zamakhshariy (1998:3,475) menyebut bahawa lafaz الذُّكُورَ disebut secara *ta‘rif* kerana menunjukkan populariti anak-anak lelaki berbanding anak-anak perempuan dan sebagai penghormatan buat mereka. al-Tabariy (2001:18,501) turut berpendapat bahawa penempelan partikel *al* pada lafaz الذُّكُورَ dan tidak pada lafaz إِنَاثَا adalah kerana anak lelaki lebih mulia lalu mereka dibezakan dengan simbol dan status *ta‘rif*. Sehubungan itu, al-Fakhr al-Razi (1981:27,186) menyatakan maksud daripada ayat itu merupakan perhatian tentang kedudukan lelaki lebih bagus daripada perempuan.

#### **2.3.4.19 Menunjukkan Makna Umum Meliputi Semua Dan Menunjukkan Sesuatu Yang Telah Sedia Diketahui Dalam Minda**

Kadangkala penyebutan kata nama secara *ta‘rif* menerusi partikel *al* menunjukkan kepada dua fungsi balaghah secara serentak iaitu makna umum yang mencakupi seluruh elemen tanpa terkecuali dan menunjukkan sesuatu yang telah sedia diketahui dalam minda. Contohnya firman Allah (swt):

وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ﴿٧١﴾

Maksudnya: *Nuh berkata: "Ya Tuhanku, janganlah Engkau biarkan seorangpun di antara orang-orang kafir itu tinggal di atas bumi.* (Nuh; 71,26)

Lafaz الأرض dalam ayat di atas boleh dimaksudkan seluruh sfera dunia dan boleh juga dimaksudkan bumi atau lokasi tertentu yang diketahui oleh penutur dan penerima ujaran sebagaimana lafaz الأرض dalam surah Yusuf ayat 55 yang bererti bumi Mesir (Ibn ‘Asyur,1997:29,214). Firman Allah (swt):

قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴿٥٥﴾

Maksudnya: *Yusuf berkata: "Jadikanlah aku pengurus perbendaharaan hasil bumi (Mesir); Sesungguhnya aku sedia menjaganya dengan sebaik-baiknya, lagi mengetahui cara mentadbirkannya".*(Yusuf: 12,55)

#### 2.3.4.20 Menunjukkan Makna Sesuatu Yang Telah Sedia Diketahui dan Makna Jenis

Penggunaan kata nama *ma‘rifah* menerusi partikel *al* juga membawa maksud sesuatu yang telah sedia diketahui dan menunjukkan jenis. Contoh firman Allah (swt):

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ

Maksudnya: *Dan apabila dikatakan kepada mereka: "Berimanlah kamu sebagaimana orang-orang itu telah beriman."* (al-Baqarah: 2, 13)

Partikel *al* yang menempel pada lafaz الناس boleh menunjukkan sesuatu yang telah sedia diketahui dalam minda. Justeru ia bermaksud ‘Sebagaimana Rasulullah (saw) dan orang-orang yang bersama baginda telah beriman’. Sehubungan itu, mereka ialah orang-orang yang dimaklumi seperti ‘Abdullah bin Sulam dan pengikut-pengikutnya.



Hal ini kerana mereka terdiri dari kaum keluarga mereka dan anak-anak golongan mereka. Di samping itu, ia juga boleh menunjukkan makna jenis atau kelompok. Justeru, ia bermaksud ‘Sebagaimana kelompok manusia telah beriman’. Menurut al-Zamakhshariy (1998:1,182) makna generik ini mengetengahkan makna yang halus. Hal ini kerana ia mengisyaratkan bahawa mereka merupakan manusia yang mempunyai ciri-ciri kemanusiaan yang sempurna. Maka orang-orang yang beriman ialah kelompok manusia yang sebenar dan orang-orang yang selain daripada mereka adalah umpama binatang ternakan dari segi hilang pertimbangan antara yang hak dan batil (Basyuniy ‘Abd al-Fattah Fayyud,1992:42)

### 2.3 Penutup

Berdasarkan apa yang dibincangkan, boleh diperhatikan bahawa istilah *ma‘rifah* dan *nakirah* banyak diguna dan dibahaskan oleh ahli nahu dalam buku karangan mereka berbanding istilah *ta‘rif* dan *tankir*. Walaupun begitu, istilah *ta‘rif* dan *tankir* dapat dikesan melalui huraian mereka berkaitan *ma‘rifah* dan *nakirah* dari dimensi frasa penyata (التَّرْكِيْبُ الْإِسْنَادِي). Secara asasnya dapat dirumuskan bahawa istilah *ta‘rif* dan *tankir* hanya terserlah apabila kata nama *ma‘rifah* dan *nakirah* tersusun bersama perkataan lain dalam struktur ayat penyata yang melibatkan dua konstituen utama iaitu penyandar (المُسْنَدُ إِلَيْهِ) atau pesandar (المُسْنَدُ). Penggunaan aspek *ta‘rif* dan *tankir* secara fungsian dalam ayat memainkan peranan utama dalam menghasilkan struktur ayat yang gramatis dan maksud perkataan yang menepati mesej yang ingin disampaikan. Antara komponen nahu yang dibincangkan dalam bab ini ialah subjek (المُبْتَدَأُ), predikat (الخَبَرُ), pelaku (الفَاعِلُ), kata nama sebab (المَفْعُولُ لَهُ), kata keterangan (المَفْعُولُ فِيهِ), *hal* (الْحَالُ), *tamyiz* (التَّمْيِيزُ), sifat (الصِّفَةُ), kata susulan (الْبَدَلُ) dan ‘*atf bayan* (عطف البيان). Tuntasnya, setiap komponen nahu mempunyai statusnya yang tersendiri, sama ada tampil secara *ta‘rif* atau *tankir*. Namun, status asal tersebut boleh berubah berdasarkan kepada

justifikasi dan kondisi tertentu. Justeru, secara amnya perbahasan mengenai aspek *ta'rif* dan *tankir* dari aspek nahu merupakan perintis dan pembuka jalan kepada penerokaan makna yang mendalam.

Ilmu *ma'ani* dan aspek *ta'rif* dan *tankir* merupakan komponen yang tidak dapat dipisahkan. Hal ini kerana ilmu *ma'ani* merupakan prinsip asas yang berfungsi untuk memperhalusi makna yang tersurat dan tersirat di sebalik penggunaan aspek *ta'rif* dan *tankir* dalam ayat al-Qur'an dengan mengambil kira faktor konteks ayat serta selaras dengan tujuan atau objektif sesuatu ayat itu diujarkan. Realitinya terdapat banyak fungsi balaghah aspek *tankir* dalam al-Qur'an. Ia tidak hanya terbatas setakat apa yang dikemukakan oleh penulis, malah lebih banyak. Semua ini bergantung kepada posisi dan konteks ayat. Gabungan antara dua fungsi balaghah aspek *tankir* juga wujud dalam sesetengah ayat al-Qur'an. Oleh itu setiap perkataan yang tampil secara *tankir* dalam sesebuah ayat menonjolkan fungsi balaghah yang khusus dan tersendiri mengikut kedudukan, konteks umum ayat dan kaitan ayat sebelum dan selepasnya. Malah kadangkala aspek *tankir* ini tidak mengetengahkan sebarang maksud balaghah, tetapi hanya memenuhi keperluan fungsi nahuan semata-mata. Aspek *ta'rif* juga mengetengahkan fungsi balaghah yang banyak dan berbagai-bagai berasaskan kepada dua kategori partikel *al* iaitu partikel *al* ketentuan dan *al* generik. Faktor posisi dan konteks ayat juga memainkan peranan dalam menonjolkan fungsi balaghah dan maksud tertentu bagi aspek *ta'rif*.

## **BAB TIGA**

### **ANALISIS FUNGSI *TA'RIF* DAN *TANKIR* DALAM SURAH AL-AHZAB.**

#### **3.0 Pendahuluan**

Bab ini akan memaparkan perbincangan berkaitan analisis *ta'rif* dan *tankir* dari aspek ilmu *ma'ani*. Penulisan dimulakan dengan memberikan pengenalan secara ringkas tentang surah al-Ahzab. Perbincangan peringkat awal ini meliputi informasi ringkas tentang surah al-Ahzab, justifikasi dinamakan surah al-Ahzab, faktor penurunan surah al-Ahzab, tema surah al-Ahzab, intisari kandungan surah al-Ahzab dan sebab pemilihan surah al-Ahzab sebagai data kajian.

Seterusnya, penulis akan membincangkan analisis *ta'rif* dan *tankir* daripada aspek ilmu *ma'ani*. Penulis sedaya upaya akan mengupas fungsi *ta'rif* dan *tankir* yang wujud dalam ayat-ayat tersebut.

#### **3.1 Pengenalan Surah al-Ahzab.**

Surah al-Ahzab merupakan surah yang ke-33 dalam al-Qur'an al-Karim iaitu selepas surah al-Sajdah dan sebelum surah Saba'. Ia mengandungi 73 ayat dan secara sebulat suara diklasifikasi oleh ahli tafsir sebagai salah satu surah Madaniyyah. Di samping itu surah ini merupakan surah yang ke 90 dalam bilangan surah yang diturunkan Allah (swt). Ia diturunkan selepas surah al-Anfal dan sebelum surah al-Ma'idah. Menurut pendapat Ibn Ishaq, penurunan surah ini berlaku pada penghujung tahun kelima Hijrah (Ibn 'Asyur, 1997: 8,245).

### 3.2 Justifikasi dinamakan Surah al-Ahzab

Surah ini diberikan nama surah al-Ahzab berasaskan kepada kisah tercetusnya peperangan Khandak atau Ahzab. Perang ini tercetus dalam bulan Syawal pada tahun lima hijrah. Dinamakan perang Khandak sempena penggalian parit yang besar oleh tentera Islam disekeliling kota Madinah hasil cetusan idea Salman al-Farisiy. Ia turut dikenali dengan perang Ahzab kerana ia melibatkan pelbagai suku kaum yang bergabung membentuk tentera bersekutu untuk menyerang orang Islam di Madinah. Dalam peristiwa ini orang-musyrik Quraisy dan Ghatfan telah mengepung di sekeliling kota Madinah dengan kerjasama orang-orang munafik dan orang Yahudi bani Qurayzat bagi memerangi orang Islam dan percubaan menghapuskan mereka. Peperangan Khandak ini telah berakhir dengan kemenangan di pihak tentera Islam apabila Allah (swt) telah mengutus ribut pasir kepada tentera Ahzab yang menyebabkan pakatan tentera mereka menjadi huru-hara. Peristiwa ini telah dirakamkan dalam ayat 9 dari surah al-Ahzab:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا  
وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ﴿٩﴾

Maksudnya: *Wahai orang-orang yang beriman, ingatlah akan nikmat Allah (yang Telah dikurniakan) kepadamu ketika datang kepadamu tentara-tentara, lalu kami kirimkan kepada mereka angin taufan dan tentera yang tidak dapat kamu melihatnya. dan adalah Allah Maha melihat akan apa yang kamu kerjakan. (al-Ahzab:33,9)*

Surah ini turut dinamai dengan nama Surah al-Fadhiḥat (pembongkaran) kerana ia membongkar kelicikan kaum munafik dan menyerlahkan penganiayaan yang keterlaluan terhadap Rasulullah (saw).

Surah ini mempunyai hubungkait yang rapat dengan surah al-Sajdat dari aspek persamaan antara pembuka surah al-Ahzab dan penutup surah al-Sajdat. Surah al-Sajdat diakhiri dengan perintah nabi agar berpaling dari orang kafir dan penantian azab mereka. Manakala surah ini pula dimulai dengan suruhan baginda (saw) supaya bertaqwa dan tidak mentaati orang kafir dan munafik. Di samping menuruti apa yang diwahyukan dari Allah (swt) kepada rasul-Nya serta bertawakkal kepada-Nya (Wahbat al-Zuhayliy, 1991:21,225).

### 3.3 Faktor Penurunan Surah al-Ahzab

Hakikatnya, tidak terdapat satu sebab berkaitan penurunan surah ini. Hal ini kerana ia tidak menyentuh hanya satu topik, walaupun mereka menjelaskan tentang orang-orang munafik. al-Qurtubiy (2006: 17,48) menjelaskan dalam kitab Jami' Ahkam al-Qur'an bahawa surah al-Ahzab merupakan surah Madaniyyat, ia diturunkan sempena kisah berkaitan orang munafik dan penganiayaan mereka terhadap Rasulullah (saw) serta penindasan mereka terhadap baginda (saw). Oleh itu, ia dinamai al-Fadhihat oleh sebahagian ulama.

Ahli tafsir bersependapat bahawa surah ini diturunkan sempena Zayd bin Harithat, Maka dalam Sahih Bukhari dan Muslim dari Ibn 'Umar, beliau berkata: Kita tidak memanggil Zayd bin Harithat melainkan dengan nama Zayd bin Muhammad sehingga turun ayat 5 dari surah al-Ahzab iaitu:

أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ

Maksudnya: *Panggillah mereka (iaitu anak-anak angkat) dengan berbinkan kepada bapa-bapa mereka sendiri.* (al-Ahzab: 33,5) (<http://www.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=46110>).

Diriwayatkan bahawa seorang lelaki berketurunan Quraisy yang dikenali sebagai Jamil bin Ma'mar adalah seorang lelaki pintar dan mampu mengingati setiap apa yang didengari, lalu kaum Quraisy berkata: Beliau tidak boleh menghafal kesemua ini kecuali beliau mempunyai dua hati dalam rongganya. Rentetan daripada itu Allah (swt) telah menurunkan ayat 4 dari surah al-Ahzab.

Menurut riwayat yang lain bahawa ketika nabi (saw) ingin mengikuti peperangan Tabuk, baginda (saw) telah memerintahkan orang ramai supaya bersiap sedia dan keluar berperang. Maka, orang ramai berkata; 'Kami ingin meminta izin daripada kedua ibubapa kami'. Maka Allah (swt) menurunkan ayat 6 dari surah al-Ahzab (Muhammad 'Aliy al-Sabuniy, 1981:2,510).

### **3.4 Tema Surah al-Ahzab.**

Al-Biqā'iy (t.t:15,273) berpendapat bahawa tema asas surah ini berkaitan dengan anjuran supaya benar-benar ikhlas kepada Allah (swt) tanpa menyekutukan-Nya dengan makhluk. Hal ini kerana Allah (swt) Maha Mengetahui kemaslahatan manusia, Maha Bijaksana dengan segala tindakan-Nya dan Maha Berkuasa untuk meninggikan atau merendahkan kedudukan seseorang hamba-Nya.

Menurut Sayyid Qutb tema perbincangan utama surah ini ialah untuk menggariskan ciri-ciri sekumpulan wanita Islam dan menonjolkan personaliti wanita Islam dalam komuniti dan negara.

Menurut Ibn 'Asyur (1997: 21, 248) pula huraian tentang nabi Muhammad (saw) dan peranan baginda sebagai pesuruh Allah yang menjalankan perintah-Nya dalam keadaan yang sesempurna mungkin merupakan topik utama surah al-Ahzab.

Wahbat al-Zuhayliy (1991:21,225) menyatakan bahawa tajuk utama surah ini ialah perancangan atau pembentukan keluarga nabi dan pemansuhan beberapa adat jahiliyyah.

‘Abd al-Hamid Mahmud Tahmaz (1996: 35-36) berpandangan bahawa tema surah ini tertumpu pada peribadi sosial Rasulullah (saw), beliau berkata ‘Nabi (saw) merupakan fokus utama bagi surah al-Ahzab. Bagi sesiapa yang merenung dan meneliti ayat-ayat Allah (swt) pasti mendapati bahawa tema setiap surah biasanya disebut pada ayat yang pertama surah tersebut. Maka apabila dibaca ayat pertama dari surah al-Ahzab, kita akan sampai kepada mengenali personaliti Rasulullah (saw) dan perspektif sosial dari kehidupan Baginda. Justeru, surah ini banyak mengisahkan hal tentang tajuk ini dari awal surah hingga akhirnya.

Beliau juga telah menyenaraikan analisis yang menjadi justifikasi bahawa topik surah adalah berkaitan peribadi sosial Nabi (saw):

- a) Panggilan يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ disebut sebanyak lima kali dalam ayat 2, 28, 45, 50 dan 59.
- b) Nama baginda مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ disebut sekali dalam ayat 40.
- c) Lafaz النَّبِيِّ (Nabi) disebut sebanyak 15 kali dalam ayat 1, 6, 13, 28, 30, 32, 38, 45, 50, 53, 56 dan 59.
- d) Lafaz الرَّسُولِ (rasul) disebut sebanyak 10 kali dalam ayat 12, 21, 22, 31, 33, 36, 40, 53, 58, 66 dan 71.
- e) Lafaz خَاتَمُ النَّبِيِّينَ (penyudah segala nabi) disebut sekali dalam ayat 40.
- f) Lafaz شَهِيدًا (saksi) disebut sekali dalam ayat 45.
- g) Lafaz مُبَشِّرًا (pembawa berita gembira) disebut sekali dalam ayat 45.
- h) Lafaz نَذِيرًا (pemberi amaran) disebut sekali dalam ayat 45.
- i) Lafaz دَاعِيًا إِلَى اللَّهِ (penyeru kepada agama Allah (swt)) disebut sekali dalam ayat 46.

j) Lafaz سَرَّاجًا مُنِيرًا (lampu yang menerangi) disebut sekali dalam ayat 46.

Kesemua lafaz di atas ini merujuk kepada nabi Muhammad (saw).

Sehubungan dengan itu, penulis lebih cenderung kepada pendapat dan hujah yang dikemukakan oleh Tahmaz bahawa tema utama surah al-Ahzab berkaitan dengan keperibadian nabi (saw), khususnya tentang kehidupan sosial baginda dan ahli keluarga baginda sebagai contoh ikutan dalam setiap urusan kehidupan. Oleh itu, seluruh isi surah ini tertumpu kepada isu tersebut dalam kebanyakan ayatnya.

### **3.5 Intisari Kandungan Surah al-Ahzab.**

Surah al-Ahzab mengandungi beberapa perbahasan penting dan ia dapat disimpulkan dalam tiga skop utama seperti berikut:

#### **1) Tatasusila dan adab-adab kemasyarakatan**

Skop ini berkaitan dengan adab jemputan ke kenduri perkahwinan, suruhan berhijab, larangan mendedahkan aurat (*tabarruj*), adab cara bergaul dan berinteraksi dengan Rasulullah (saw) di rumah Baginda (saw) dan bersama orang ramai serta cara menggunakan kata-kata yang tepat dan bernas.

#### **2) Undang-undang Syariat**

Surah ini banyak mengetengahkan hukum-hukum perundangan secara langsung dari Allah (swt), antaranya ialah perintah bertaqwa kepada Allah (swt), larangan mentaati orang kafir dan munafik, kewajipan menunaikan perintah menurut wahyu, hukum mengenai zihar dan mengambil anak angkat, adat pembahagian harta pusaka secara sumpah dan hijrah, pertalian darah dan keturunan asas pembahagian harta pusaka, hukum mengahwini bekas isteri anak angkat, perihal amalan poligami yang diamalkan oleh Rasulullah (saw), menfardukan hijab syarie, membebaskan masyarakat daripada



fenomena tabarruj jahiliyah, larangan mengahwini wanita yang diceraikan sebelum tamat idahnya, menawarkan pilihan kepada isteri Nabi (saw) antara berpisah dengan Baginda (saw) atau kekal bersamanya, dikhususkan pahala yang berlipatganda buat isteri Baginda yang taat dan azab yang berlipatganda ketika engkar. Selain itu, dinyatakan juga pengharaman melanggar perintah Allah (swt), menganiayai Rasul (saw) dan orang mukmin, keutamaan amanah yang dipertanggungjawabkan dan hukuman orang yang melakukan kejahatan serta ganjaran bagi orang yang berbuat kebaikan.

### 3) Kisah Sirah

Dalam surah ini juga dipaparkan tentang peristiwa peperangan Ahzab atau peperangan Khandaq dan peperangan Bani Qurayzat, pelanggaran perjanjian mereka dengan Nabi (saw), pendedahan niat buruk kaum munafik serta amaran tentang jerangkap samar mereka dan ancaman mereka bersama golongan murjif di Madinah di atas jenayah mereka mengusir dan menyeksa. Di samping itu, disebut juga peringatan terhadap orang mukmin berkaitan nikmat kurniaan Allah (swt) dalam peristiwa Khandaq setelah mengalami kesukaran yang melampau, balasan tipu helah musuh mereka menerusi malaikat dan angin taufan sehingga peristiwa tersebut menjadi mukjizat yang luar biasa serta paparan mengenai kisah Zayd bin Harithat anak angkat Nabi (saw) dan Zaynab bint Jahsy isteri Nabi (saw) (Wahbat al-Zuhayliy, 1991:21,226).

### 3.6 Pemilihan Surah al-Ahzab Sebagai Data Kajian

Surah al-Ahzab dipilih sebagai sampel data kajian kerana ia mengupas pelbagai isu merangkumi perundangan Islam, adab-adab bersosial, tatacara berinteraksi dengan Rasulullah (saw) dan keluarga baginda dan sejarah peristiwa peperangan Ahzab. Kepelbagaian isi kandungan ini dilihat sesuai dalam membahas dan membincangkan fungsi makna *ta'rif* dan *tankir* dari aspek 'ilmu *ma'ani*.

Di samping itu surah ini turut menampilkan kepelbagaian fungsi tatabahasa seperti subjek, predikat, pelaku, pengganti pelaku, objek, kata nama *kana* dan predikatnya, kata nama *majrur*, *mudaf ilayh*, *maf'ul mutlak*, *maf'ul fih*, *hal*, *tamyiz*, *mustathna* dan lain-lain. Kupasan tentang aspek *ta'rif* dan *tankir* berdasarkan struktur dan konteks ayat dapat mengetengahkan makna yang gramatis sesuai dengan maksud yang ingin diketengahkan oleh Penutur iaitu Allah (swt) dalam ayat al-Qur'an. Hal ini kerana kaedah nahu dan ilmu *ma'ani* mempunyai perkaitan yang amat rapat, saling melengkapi antara satu sama lain.

### 3.7 Analisis Fungsi *Ta'rif* dan *Tankir* Dalam Surah al-Ahzab

Surah al-Ahzab merupakan salah satu surah dalam al-Qur'an yang mengandungi pelbagai tema. Lantaran itu, setiap kata nama yang berstatus *ta'rif* dan *tankir* dalam surah ini perlu dianalisis secara terperinci dan mendalam bagi mengetengahkan fungsi balaghah di sebalik penggunaan kedua-dua aspek serta menyingkap maksud tersirat yang terkandung di sebaliknya. Proses analisis ini juga dijalankan secara serentak bagi menonjolkan perkaitan yang wujud sesama perkataan dalam sesuatu ayat.

#### 3.7.1 Analisis ayat 1

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١﴾

Maksudnya: Wahai ***nabi***, Tetaplah kamu bertakwa kepada Allah dan janganlah kamu patuhi kehendak ***orang-orang kafir*** dan ***orang-orang munafik***. Sesungguhnya Allah

***Maha Mengetahui*** lagi ***Maha Bijaksana***,<sup>12</sup> (al-Ahzab: 33,1)

<sup>12</sup> Menurut riwayat, penurunan ayat ini berkaitan dengan Abu Sufyan ibn Harb, 'Ikrimah bin Abi Jahl, Abu al-A'war dan Amru bin Sufyan al-Silmiy. Mereka telah berkunjung ke Madinah selepas peperangan Uhud dan menumpang di rumah Abdullah bin Ubay yang merupakan pemimpin golongan munafik. Nabi (s.a.w) telah memberi keizinan kepada mereka untuk bersemuka dan berbincang dengan baginda (s.a.w). Agenda ini turut disertai oleh Abdullah bin Sa'd bin Abi Sarh dan Tu'mah bin Ubayriq. Mereka telah menyarankan kepada nabi (s.a.w) agar tidak mencerca berhala-berhala mereka dan meminta baginda (s.a.w) agar mengakui bahawa berhala tersebut dapat memberi syafaat kepada orang yang menyembahnya. Saranan tersebut menimbulkan rasa kurang selesa pada nabi (s.a.w) sehingga menyebabkan Umar al-Khattab (r.a) meminta izin daripada baginda (s.a.w) agar membunuh mereka. Namun nabi (s.a.w) melarangnya berbuat demikian kerana mereka telah mendapat keizinan baginda untuk datang. Lalu Umar mengusulkan agar mereka dihalau keluar dari Madinah. Maka nabi (s.a.w) memerintahkan Umar menghalau mereka kembali ke Mekah (Mahmud Safi, 1995:127)

a) Dalam ayat di atas, lafaz النَّبِيِّ tampil secara *ta'rif* menerusi partikel *al*. Ia merupakan kata yang dipanggil (المنادى) dan didahului oleh lafaz أَيُّهَا. Hal ini kerana kata nama yang tersisip dengan partikel *al* tidak dipanggil secara langsung menggunakan partikel seruan iaitu يَا melainkan pada lafaz Allah, lalu diungkap يَا اللَّهُ (al-Sya'rawiy, 1991:19, 11886). Sehubungan itu, Muhammad al-Raziy (1991:25, 190) menyatakan bahawa terdapat perbezaan antara penggunaan dua bentuk ungkapan يَا رَجُلٌ dan يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ. Ungkapan يَا رَجُلٌ menunjukkan kepada panggilan atau seruan. Manakala ungkapan يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ pula menunjukkan seruan di samping menyatakan tentang kesungguhan urusan dengan orang yang dipanggil atau menunjukkan kealpaan orang yang dipanggil. Penggunaan يَا أَيُّهُ menjadikan orang yang dipanggil pada awalnya tidak dikenali, namun setiap pendengar akan terus tertumpu kepadanya apabila dipanggil. Oleh hal yang demikian, apabila dikhususkan kepada seseorang, maka ketika itu ia seolah-olah memaklumkan kepada semua agar menumpukan perhatian terhadapnya. Dalam konteks ayat di atas, kita tidak boleh mengaitkan tujuan panggilan ini dengan kealpaan Nabi (saw). Hal demikian kerana sebutan lafaz 'nabi' menafikan bentuk kealpaan, malah sebenarnya Nabi (saw) merupakan orang yang sangat peka dan berpengalaman serta tidak lalai. Justeru makna perlu dikaitkan dengan kepentingan mesej (خطر خطب).

Lantaran itu, panggilan dengan gelaran 'nabi' dalam ayat di atas diujarkan dengan tujuan penghormatan dan memuliakan baginda (saw). Panggilan 'nabi' menunjukkan rasa hebat dan hormat terhadap baginda (saw). Oleh sebab itu, baginda (saw) tidak dipanggil dengan nama khas sepertimana sesama muslim memanggil antara mereka menggunakan nama khas (Muhammad 'Aliy al- Sabuniy, 1981:2, 509). Abu al-Su'ud (t.t: 4, 398) menyatakan bahawa panggilan dengan gelaran 'nabi' menggambarkan penghargaan Allah (swt) kepada Rasulullah (saw) dan mengingatkan tentang kedudukan baginda (saw) yang tinggi. Dalam ayat di atas, lafaz النَّبِيِّ dii'rab sebagai sifat

(Bahajat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali,2001:8,82). Penampilannya secara *ta‘rif* menerusi partikel *al* adalah untuk menunjukkan kepada individu yang dimaklumi oleh penutur dan penerima ujaran kerana hadir bersama mereka ketika ungkapan diujarkan. Hal ini terjadi kerana lafaz tersebut berada selepas partikel seruan *يَا*. Dalam surah al-Ahzab, ungkapan *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ* ini disebut sebanyak lima kali, iaitu ayat 1, 28, 45, 50 dan 59. Firman Allah (swt):

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ ... ﴿٣٣﴾

Maksudnya: *Wahai **nabi**, Katakanlah kepada isteri-isterimu ...* (al-Ahzab: 33, 28)

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٤٥﴾

Maksudnya: *Wahai **nabi**, Sesungguhnya kami mengutusmu untuk menjadi saksi, dan pembawa khabar gembira dan pemberi peringatan,* (al-Ahzab: 33, 45)

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَ الَّتِي ءَاتَيْتَ أَجُورَهُنَّ ... ﴿٥٠﴾

Maksudnya: *Wahai **nabi**, Sesungguhnya Kami telah menghalalkan bagimu isteri-isterimu yang engkau berikan mas kahwinnya ...* (al-Ahzab: 33, 50)

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلِيبِهِنَّ ... ﴿٥٩﴾

Maksudnya: *Wahai **nabi**, suruhlah isteri-isterimu dan anak-anak perempuanmu serta perempuan-perempuan yang beriman supaya melabuhkan pakaiannya bagi menutup seluruh tubuh mereka". ....* (al-Ahzab: 33, 59)

Semua lafaz *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ* yang tersisip dengan partikel *al* dalam ayat-ayat di atas menunjukkan kepada individu yang telah diketahui oleh penutur atau penerima ujaran iaitu nabi Muhammad (saw) kerana baginda diketahui ada hadir bersama sewaktu ungkapan diujarkan. Hal ini selaras dengan pendapat Ibn Hisyam yang menyatakan bahawa

partikel *al* membawa maksud ketentuan secara hadir dalam gaya seruan (Jamal Rafiq Yusuf al-Haj ‘Aliy, 2000: 59). Jika disoroti dalam al-Qur’an, tiada seorang pun dalam kalangan rasul yang pernah dipanggil dengan gelaran melainkan Muhammad (saw) (al-Sya‘rawiy, 1991: 19, 11886). Lafaz النَّبِيّ berasal dari lafaz النَّبَأُ yang membawa maksud berita penting. Berita adalah bersumber daripada manusia kepada manusia. Justeru, sekiranya berita itu datangnya daripada Pencipta manusia, maka ia adalah النَّبَأُ, iaitu suatu perkara hebat yang perlu diberi perhatian terhadapnya (ibid: 19, 11887).

Abu Bakr bin al-‘Arabiyy menyatakan bahawa ujaran يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ diungkapkan kepada nabi secara literal atau tersurat dan ditujukan kepada baginda (saw) dan orang-orang yang beriman secara tersirat. Oleh itu, apabila Allah (swt) berfirman kepada orang beriman maka akan diungkapkan dengan يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ. Namun, ungkapan يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ pula akan digunakan sekiranya ia ditujukan kepada baginda (saw) secara lafaz dan makna (Ibn ‘Asyur, 1997: 28, 294). al-Zamakhshariy (1998: 6, 138) turut menyatakan bahawa ujaran ini dikhususkan kepada nabi (saw) dan seluruh manusia kerana baginda (saw) merupakan pemimpin umat dan contoh teladan kepada mereka.

b) Maksud perkataan الْكَافِرِينَ (orang-orang kafir) ialah orang-orang yang menyatakan kekufuran secara terang-terangan. Mereka juga berkemungkinan boleh terdiri dalam kalangan kaum musyrik yang digambarkan dalam al-Qur’an (Ibn ‘Asyur, 1997: 21, 251). Lafaz الْكَافِرِينَ adalah objek (المفعول به) dalam struktur ayat di atas (Mahy al-Din al-Darwisy, 1999: 7, 595). Ia tampil secara *ta‘rif* menerusi partikel *al* untuk menunjukkan kepada orang tertentu yang diketahui. Lafaz tersebut merujuk kepada penduduk Mekah iaitu Abu Sufyan ibn Harb, Abu al-A‘war bin Sufyan al-Silmiy dan ‘Ikrimat bin Abi Jahl (al-Qurtubiy, 2006: 17, 50) (al-Tha‘labiy, 2002: 8, 6). Diriwayatkan bahawa nabi Muhammad (saw) telah diajak oleh penduduk Mekah agar kembali kepada agama mereka, dan mereka juga menawarkan sebahagian daripada harta mereka serta ingin

mengahwinkan baginda dengan anak perempuan Syaybat bin Rabi'at. Tambahan pula penduduk Madinah telah mengugut untuk membunuh baginda (saw) sekiranya tidak kembali kepada agama asalnya (Abu Hayyan al-Andalusi, 1993: 7,206).

c) Manakala lafaz الْمُنَافِقِينَ (orang-orang munafik) 'atf kepada الْكَافِرِينَ (Mahy al-Din al-Darwisy, 1999: 7, 595). Orang munafik ialah orang yang menyatakan kekufuran secara sembunyi (al-Alusiy, tt: 21,143). Lafaz ini tampil secara *ta'rif* untuk menunjukkan kepada orang tertentu yang diketahui dalam minda. Dalam konteks ini ia merujuk kepada penduduk Madinah iaitu 'Abdullah bin Ubay, Tu'mat bin Ubayriq, 'Abdullah bin Sa'd bin Abi Sarh (al-Qurtubiy, 2006: 17, 50) (al-Tha'labiy, 2002: 8,6). Di samping itu, penulis berpendapat bahawa partikel *al* yang tersisip pada lafaz الْكَافِرِينَ dan الْمُنَافِقِينَ juga boleh diinterpretasikan sebagai partikel *al* generik yang membawa maksud semua orang kafir dan munafik secara keseluruhan. Hal ini demikian kerana larangan mentaati orang kafir dan munafik tidak terhad kepada golongan kafir dan munafik pada zaman nabi (saw) sahaja, malah mencakupi semua golongan ini secara umum pada setiap zaman.

### 3.7.2 Analisis ayat 2

وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿٣٣﴾

Maksudnya: *Dan ikutilah (serta beramallah) akan apa yang diwahyukan kepadamu daripada Tuhanmu (dan janganlah kamu menurut adat resam jahiliah walaupun pada lahirnya nampak mereka bersikap lembut kepadamu). Sesungguhnya Allah sentiasa Mengetahui dengan mendalam akan apa yang kamu lakukan.* (al-Ahzab: 33,2)

### Ayat 3

وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿٣٤﴾

Maksudnya: *Dan berserahlah kepada Allah( dan janganlah menumpukan harapanmu kepada yang lain) kerana cukuplah Allah menjadi pentadbir urusanmu. (al-Ahzab: 33, 3)*

### 3.7.3 Analisis ayat 4

مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ۚ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ النِّسَى تَظَاهَرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ ۖ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ﴿٤﴾

Maksudnya: *Allah tidak sekali-kali menjadikan seseorang mempunyai dua hati dalam rongga dadanya; dan Dia tidak menjadikan isteri-isteri yang kamu ziharkanitu sebagai ibu kamu, dan Dia juga tidak menjadikan anak-anak angkatmu sebagai anak kandungmu sendiri. (Segala yang kamu dakwakan mengenai perkara-perkara) yang tersebut itu hanyalah perkataan kamu dengan mulut kamu sahaja. Dan (ingatlah) Allah menerangkan yang benar dan Dialah jua yang memimpin ke jalan yang betul. (al-Ahzab: 33,4)*

a) Ayat di atas merupakan isyarat kepada pembohongan yang terjadi pada zaman Jahiliyah yang mengatakan bahawa Jamil Ibn Ma‘mar al-Fihriy yang dikenali dengan Ibn ‘Asad dan Khatl al-Taymiy mempunyai dua perasaan disebabkan kecerdasan yang dimiliki oleh mereka berdua. Disebabkan perkara tersebut, ayat ini telah menyangkal dakwaan mereka secara umum. Penggunaan perkataan رَجُلٌ (lelaki) berbentuk *tankir* dalam ayat di atas yang ditampilkan dalam konteks penafian membawa maksud umum, begitu juga penggunaan kata kerja dalam konteks penafian. Hal ini demikian kerana kata kerja dalam konteks penafian adalah menyerupai kata nama *nakirah* dalam konteks penafian. Tambahan pula kemasukan partikel مِّن yang bermaksud sebahagian pada perkataan قَلْبَيْنِ (dua hati) juga menunjukkan maksud umum. Rentetan daripada itu, ketiga-tiga unsur yang berbentuk umum itu menunjukkan tidak wujud dua hati bagi

setiap individu sama ada lelaki mahupun wanita. Aspek umum tersebut meliputi Jamil Ibn Ma'mar dan selain daripadanya. Tuntasnya, penyebutan lafaz رَجُلٌ secara *tankir* bermaksud bahawa tiada seorang manusia pun yang memiliki dua hati.

Dalam ayat ini penggunaan lafaz رَجُلٌ tidak mempunyai sebarang konotasi kerana ia dimaksudkan dengan manusia. Maksud ini boleh dikenalpasti menerusi dialog mereka terhadap ciri-ciri kemanusiaan yang dimiliki oleh orang lelaki yang sentiasa mendominasi setiap ujaran, melainkan sifat-sifat khusus untuk wanita (Ibn 'Asyur, 1997: 21,255). al-Biqā'iy (t.t: 15,283) pula menyatakan bahawa lafaz رَجُلٌ digunakan kerana ia merupakan makhluk yang mempunyai fizikal dan kefahaman yang lebih utuh.

b) Lafaz قَلْبَيْنِ merujuk kepada maksud kecerdasan yang melampau dan tahap pemikiran yang tinggi. Dikatakan juga bahawa susunan ayat ini mempunyai kaitan dengan ayat sebelumnya. Oleh itu, dalam ayat sebelumnya Allah (swt) telah memerintahkan agar bertaqwa kepada-Nya. Lantaran itu, seseorang individu tidak memiliki dua hati atau perasaan yang satunya bertaqwa dan yang satu lagi sebaliknya (Abu Hayyan al-Andalusiy, 1993:7,207). Dalam erti kata lain, dua kepercayaan yang berbeza tidak akan berhimpun dalam satu hati, iaitu kekufuran dan keimanan kepada Allah (swt) tidak boleh berkumpul dalam satu hati (al-Qurtubiy, 2006:17,54). Penampilan lafaz قَلْبَيْنِ secara *tankir* dalam konteks penafian menjuruskannya kepada maksud umum. Di samping itu, status *tankir* bagi lafaz رَجُلٌ dan kemasukan partikel مِنْ yang bersifat menyeluruh ke atas lafaz قَلْبَيْنِ merupakan pengukuh kepada makna umum yang dimaksudkan. Seolah-olah firman Allah (swt) tersebut berbunyi; Allah tidak menjadikan umat manusia dan tiada seorang dalam kalangan mereka mempunyai dua hati dalam rongga (al-Zamakhshariy, 1998:5, 45).



c) Lafaz **الْقَوْلُ الْحَقُّ** dii'rab sebagai sifat bagi kata dasar yang digugurkan iaitu **الْقَوْلُ** dalam struktur ayat di atas. Maksud **الْحَقُّ** ialah sesuatu yang menepati sesuatu secara zahir dan batin (Abu Hayyan al-Andalusi, 1993:7,207). Penulis berpendapat bahawa lafaz ini tampil secara *ta'rif* menerusi partikel *al* generik. Oleh itu, ia membawa maksud umum yang mencakupi seluruh perkara yang benar. Ayat **وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ** merupakan panduan kepada hamba Allah (swt) agar sentiasa berkata benar dan meninggalkan kata-kata yang batil dan palsu (Abu al-Tayyib Siddiq al-Najjariy, 1995:11,44).

d) Manakala lafaz **السَّبِيلَ** berada pada posisi objek bagi kata kerja **يَهْدِي** dalam ayat di atas. Lafaz ini merujuk kepada jalan yang benar atau jalan syariat dan keimanan (Abu Hayyan al-Andalusi, 1993:7,208). Oleh itu, penulis berpendapat bahawa partikel *al* yang tersisip pada lafaz ini merupakan partikel *al* ketentuan dan status *ta'rif* pada perkataan **السَّبِيلَ** menunjukkan kepada jalan yang diketahui hakikatnya dalam minda tanpa bermaksud untuk menentukannya.

### 3.7.4 Analisis ayat 5

أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ  
وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٥﴾

Maksudnya: Panggillah mereka (iaitu anak-anak angkat) dengan berbinkan kepada bapa-bapa mereka sendiri; cara itulah yang **lebih adil** di sisi Allah. Dalam pada itu, jikalau kamu tidak mengetahui bapa-bapa mereka, maka panggillah mereka sebagai saudara-saudara kamu yang **seagama** dan sebagai 'maula-maula' kamu. Dan kamu pula tidak dikira **berdosa** dalam perkara yang kamu tersilap melakukannya, tetapi (yang dikira berdosa itu ialah perbuatan) yang disengajakan oleh hati kamu melakukannya. Dan (ingatlah) Allah Maha Pengampun lagi Maha Mengasihani. (al-Ahzab: 33,5)

a) Lafaz أَفْسَطُ ialah kata nama unggul yang bermakna lebih adil (Abu Hayyan al-Andalusiyy, 1993:7,208). Lafaz ini dii'rab sebagai predikat bagi subjek iaitu هو (Mahy al-Din al-Darwisy, 1999:7,596). Penampilan lafaz ini secara *tankir* adalah untuk membawa maksud umum. Tambahan pula penampilan pola *tafdil* ini secara tunggal dan bukan secara *idafat* adalah untuk menunjukkan maksud umum seperti ungkapan اللهُ أَكْبَرُ (Allah Maha Besar). Sehubungan itu, lafaz أَفْسَطُ membawa maksud lebih adil daripada setiap ujaran yang bersangkutan dengan perkara tersebut (Abu al-Tayyib Siddiq al-Najjariy, 1995:11,45). Dalam konteks ini, ia bermaksud lebih adil dan lebih tepat apabila anak-anak angkat dipanggil dengan nama bapa-bapa mereka daripada memanggil mereka dengan nama individu yang menjadikan mereka sebagai anak angkat (al-Maraghiy, 1946:21,128).

b) Lafaz الدِّينَ tampil berstatus *ta'rif*. Partikel *al* yang menempel pada lafaz الدِّينَ adalah partikel *al* ketentuan. Sehubungan itu lafaz الدِّينَ merujuk kepada agama Islam. Lantaran itu, penggunaan partikel *al* dalam perkataan ini adalah bertujuan untuk menentukan agama yang dimaksudkan oleh pengujar supaya kekaburan dan kesamaran dapat dielakkan.

c) Lafaz جُنَاحَ berfungsi sebagai kata nama لَيْسَ yang dikemudiankan. Ayat ini berhubung dengan Zayd anak angkat Rasulullah (saw). Zayd berasal daripada salah satu suku kaum Arab. Semasa kecil beliau telah ditawan dan dijual sebagai hamba, dan setelah memeluk Islam beliau telah dimerdekakan oleh baginda dan dijadikan anak angkatnya. Pada masa itu beliau dikenali dengan nama Zayd bin Muhammad, tetapi setelah turun firman Allah (swt) yang menerangkan hukum anak angkat, ia pun dibinkan kepada bapanya sendiri, iaitu Harithat. Semenjak itu beliau dipanggil Zayd bin Harithat (Salahuddin Abdullah & Omar Khalid, 2009: 5,84). Justeru, ayat ini bermaksud dosa lampau dimaafkan, sama ada kesilapan itu berkenaan isu anak angkat yang

dibinkan dengan selain daripada nama ayah kandung mereka atau kesilapan lain yang dilakukan tanpa disedari dan tanpa niat. Justeru, penyebutan lafaz جَنَاحٌ secara *tankir* dalam konteks penafian membawa maksud umum. Lantaran itu, ia bermaksud ‘Tiada sebarang dosa terhadap apa yang telah kamu lakukan dalam keadaan tersilap serta jahil sebelum larangan dikeluarkan. Namun, dosa hanya dikira pada perkara yang disengajakan oleh kamu setelah larangan dikeluarkan’ (al-Zamakhshariy, 1998:1,46).

### 3.7.5 Analisis ayat 6

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ ۚ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَّعْرُوفًا ۚ كَانَ ذَٰلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا ﴿٦﴾

Maksudnya: Nabi itu lebih menolong dan lebih menjaga kebaikan orang-orang yang beriman daripada diri mereka sendiri; dan isteri-isterinya adalah menjadi ibu mereka. Dan orang-orang yang mempunyai pertalian kerabat, sesetengahnya lebih berhak (mewarisi) akan sesetengahnya yang lain –menurut (hukum) Kitab Allah- daripada orang-orang yang beriman dan orang-orang Muhajirin (yang bukan kerabatnya), kecuali kalau kamu hendak berbuat baik kepada sahabat-sahabat karib kamu. Hukum yang demikian itu adalah tertulis dalam Kitab Allah. (al-Ahzab: 33, 6)

Dalam ayat ini, Allah (swt) menjelaskan kedudukan Nabi (saw) bagi seluruh umat Islam. Baginda (saw) merupakan bapa kepada seluruh umat Islam. Manakala isteri-isteri baginda pula merupakan ibu kepada seluruh manusia. Fakta ini disebut setelah Allah (swt) menjelaskan bahawa anak angkat tidak boleh dianggap sebagai anak kandung (al-Maraghiy, 1946:21,129).

a) Dalam struktur ayat di atas, lafaz النَّبِيِّ tampil secara *ta'rif* kerana ia berfungsi sebagai subjek (Mahy al-Din al-Darwisy, 1999:7,596). Partikel *al* pada lafaz النَّبِيِّ adalah partikel *al* ketentuan. Oleh itu, lafaz النَّبِيِّ ini merujuk kepada Nabi Muhammad (saw) yang dikenali dan diketahui. Dalam konteks ini penulis berpandangan bahawa partikel *al* yang tersisip ini membawa maksud hebat, iaitu Baginda (saw) yang berstatus hebat sebagai pemimpin seluruh umat Islam.

b) Lafaz أُولَى merupakan kata nama unggul dari perkataan الْوَلِيُّ yang bermaksud hampir. Justeru, ia membawa maksud yang amat hampir. Maksudnya dalam konteks ayat ini ialah lebih utama dalam semua perkara dan ia tidak terbatas sama ada berkaitan urusan agama ataupun urusan dunia (Abu Hayyan al-Andalusi, 1993:7,208). Ibn 'Asyur (1997: 21, 266) menyatakan bahawa perkataan ini membawa maksud pemilikan hak nabi (saw) secara eksklusif berkaitan manfaat dan kemaslahatan orang mukmin. Oleh itu, Rasulullah (saw) merupakan orang yang lebih layak dan berhak untuk mengatur urusan orang mukmin daripada mereka mengatur urusan mereka sendiri. Baginda juga orang yang paling wajib ditaati dan paling utama untuk dikasihi oleh orang yang beriman mengatasi ketaatan dan kecintaan mereka terhadap diri sendiri. Menurut al-Mawardi (t.t: 4,373) terdapat empat maksud keutamaan yang tersirat melalui ungkapan النَّبِيِّ أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ iaitu:

i) Nabi (saw) lebih utama untuk ditaati oleh orang-orang beriman berbanding ketaatan sesama mereka kerana baginda (saw) diamanahkan untuk menyampaikan risalah dan syariat kepada mereka. Pendapat ini diutarakan oleh Muqatil bin Hayyan.

ii) Nabi (saw) lebih utama daripada diri orang-orang beriman kerana nafsu mereka sentiasa mengajak ke arah kebinasaan, sedangkan Nabi (saw) mengajak mereka kepada

keselamatan dan pembebasan daripada api neraka. Pendapat ini telah dinyatakan oleh Ikrimat.

iii) Nabi (saw) merupakan bapa bagi orang-orang beriman. Hal ini merupakan justifikasi penurunan ayat yang berkaitan dengan gelagat dan perlakuan pejuang perang Tabuk yang ingin meminta izin daripada ibu bapa mereka untuk keluar berperang apabila mereka menerima arahan daripada nabi (saw) agar menyertai peperangan Tabuk. Lantaran daripada itu, maka turunlah ayat ini. Fakta ini telah dinyatakan oleh al-Nuqasy.

iv) Nabi (saw) merupakan orang yang lebih layak untuk melangsaikan hutang orang-orang beriman dan membantu mereka ketika dalam kecemasan.

Tuntasnya, penulis berpendapat bahawa penggunaan lafaz *أَوَّلَى* ini secara *tankir* adalah kerana perkataan ini berada pada posisi predikat yang perlu tampil secara *tankir* dan ia membawa maksud pengkhususan Nabi (saw) terhadap kemaslahatan umatnya.

c) Dalam ayat ini, lafaz *الْمُؤْمِنِينَ* disebut sebanyak dua kali. Namun, lafaz *الْمُؤْمِنِينَ* yang kedua tidak merujuk kepada lafaz *الْمُؤْمِنِينَ* yang pertama. Lafaz *الْمُؤْمِنِينَ* pertama menunjukkan makna seluruh orang yang beriman. Hal ini kerana partikel *al* yang tersisip pada lafaz *الْمُؤْمِنِينَ* yang pertama adalah partikel *al* generik dan ia menunjukkan kepada maksud umum dan merangkumi semua orang yang mengaku beriman kepada Allah (swt). Ia meliputi seluruh lelaki dan wanita yang beriman (Abu al-Tayyib Siddiq al-Najjariy, 1995:11,47).

d) Manakala lafaz *الْمُؤْمِنِينَ* yang kedua dii'rab sebagai kata nama *majrur* menerusi partikel *jar* *من* dan *المُهَاجِرِينَ* dii'rab sebagai *ma'tuf* dalam struktur ayat di atas. Menurut al-Qurtubiy (2006:17,64) lafaz *الْمُؤْمِنِينَ* yang kedua ini bermaksud kaum Ansar

dan lafaz الْمُهَاجِرِينَ pula bermaksud kaum Quraisy. Maksud lafaz الْمُؤْمِنِينَ yang kedua ini dapat difahami melalui tanda padanannya dengan *ma'tuf alayh*, iaitu الْمُهَاجِرِينَ. Ia bermaksud golongan yang mempunyai iman yang sempurna sebagai pujian kepada keimanan yang dimiliki oleh kaum Ansar. Hal ini kerana mereka terlebih dahulu beriman sebelum kebanyakan orang Muhajirin yang telah beriman selepas mereka. Kaum Ansar telah beriman secara serentak apabila dimaklumkan oleh pemimpin mereka tentang dakwah Rasulullah (saw) setelah termeterainya perjanjian Aqabah yang kedua (Ibn 'Asyur, 1997:21,271). Oleh hal yang demikian, lafaz الْمُؤْمِنِينَ yang kedua ini merujuk kepada orang yang boleh mewarisi harta atas dasar iman dan الْمُهَاجِرِينَ ialah orang yang boleh mewarisi harta atas dasar penghijrahan (Abu Hayyan al-Andalusi, 1993:7,208). Peristiwa ini berlaku pada zaman permulaan Islam iaitu ketika Nabi (saw) berhijrah ke Madinah. Sehubungan itu, ayat ini memansuhkan peraturan pewarisan tersebut. Status *ta'rif* lafaz الْمُؤْمِنِينَ dan الْمُهَاجِرِينَ menunjukkan kepada *ta'rif* generik yang membawa maksud keseluruhan mengikut kebiasaan atau uruf konteks ayat yang diujarkan. Hal ini kerana ia hanya melibatkan orang mukmin dalam kalangan Ansar dan orang yang berhijrah ke Madinah dalam kalangan kaum Quraisy pada zaman permulaan Islam.

e) Lafaz الْأَرْحَامُ adalah jamak bagi kata رَحِمٌ (rahim) yang merupakan tempat janin di dalam perut ibunya. Majoriti ahli tafsir mengekalkan konotasi lafaz ini, lalu menjadikan maksud الْأَرْحَامُ أولوا الْأَرْحَامِ ialah pertalian darah dalam kalangan kaum kerabat yang terbentuk melalui saluran peranakan ibu. Namun, terdapat sebahagian daripada ahli tafsir yang menjadikan maksud الْأَرْحَامُ sebagai kumpulan yang tiada kaitan dengan pertalian darah. al-Qurtubiy (2006:17,65) telah mengemukakan ungkapan orang Arab dalam doa, iaitu وَصَلَّتْكَ رَحْمٌ sebagai bukti bahawa maksud lafaz الرَّحِمُ ialah kumpulan (Ibn 'Asyur, 1997: 10, 91). Dalam konteks ini, penulis lebih cenderung kepada pendapat

majoriti ahli tafsir dan berpendapat bahawa lafaz ini tampil secara *ta'rif* menerusi partikel *al* generik. Oleh itu, maksud lafaz **الأَرْحَامُ** ini merangkumi seluruh kaum kerabat orang-orang yang beriman dan orang-orang Muhajirin pada zaman itu.

f) Lafaz **بَعْضٍ** disebut secara *tankir* dan ia menunjukkan maksud sedikit.

g) Lafaz **مَعْرُوفًا** berada pada posisi objek dan disebut secara *tankir* dalam ayat di atas. Penyebutan lafaz **مَعْرُوفًا** secara *tankir* di sini adalah untuk menunjukkan maksud umum, iaitu setiap benda yang bermanfaat seperti harta pusaka, sedekah, hadiah dan wasiat. Namun, maksud berbuat baik disini lebih merujuk kepada pelaksanaan wasiat, iaitu tidak lebih dari sepertiga harta kepada orang yang tidak mempunyai pertalian darah (الأجنبي). Menurut al-Mawardi (t.t: 4,376) terdapat empat bentuk wasiat yang dapat difahami menerusi konteks ayat ini:

i) Wasiat kepada orang musyrik dalam kalangan kaum kerabat. Pendapat ini telah dinyatakan oleh Qatadat.

ii) Wasiat kepada sekutu yang telah dipersaudarakan oleh Rasulullah (saw) dalam kalangan kaum Muhajirin dan Ansar. Pendapat ini telah dinyatakan oleh Mujahid.

iii) Orang yang dipersaudarakan dan diberikan perkara yang baik. Pendapat ini telah dinyatakan oleh Muqatil bin Hayyan.

iv) Wasiat seorang lelaki kepada saudara seagamanya. Pendapat ini telah dinyatakan oleh al-Suddiy.

h) Lafaz **الْكِتَابِ** pula merujuk kepada Luh Mahfuz atau al-Qur'an (Abu Hayyan al-Andalusi, 1993:7, 209). Menurut al-Mawardi (t.t: 4,376) lafaz **الْكِتَابِ** mempunyai empat maksud iaitu:

- i) Luh Mahfuz, dinyatakan oleh Ibrahim al-Taymiy
- ii) Zikir, dinyatakan oleh Muqatil bin Hayyan
- iii) Taurat, dinyatakan oleh al-Nuqasy
- iv) al-Quran, dinyatakan oleh Qatadat

Justeru, penggunaan lafaz ini secara *ta'rif* adalah untuk menyatakan bahawa maksud **كِتَابُ اللَّهِ** telah diketahui melalui penyebutan kata nama *ma'rifah* dengan jelas sebelum itu iaitu **كِتَابُ اللَّهِ**. Lafaz ini merupakan *isti'arah* untuk menunjukkan perundangan (Ibn 'Asyur, 1997:21,272).

- i) Lafaz **مَسْطُورًا** disebut secara *tankir* untuk memenuhi keperluannya sebagai predikat bagi kata kerja **كَانَ**. Maksud **مَسْطُورًا** ialah hukum Allah (swt) telah ditetapkan dan termaktub dalam kitab. Oleh itu, lafaz ini disebut secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud jenis, iaitu bentuk ketentuan Allah (swt) yang kekal dan tetap sejak azali serta tidak mengalami sebarang perubahan dan pindaan.

### 3.7.6 Analisis ayat 7

وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ ۚ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا ﴿٧﴾

Maksudnya: (Teruslah bertaqwa kepada Kami) dan (ingatlah) ketika Kami mengambil daripada **nabi-nabi** (umumnya) perjanjian setia mereka, dan (khasnya) daripada kamu sendiri (wahai Muhammad), dan daripada Nabi Nuh, Nabi Ibrahim, Nabi Musa serta Nabi Isa bin Maryam, dan Kami telah mengambil daripada mereka **perjanjian setia yang teguh** (bagi menyempurnakan apa yang ditugaskan kepada mereka).(al-Ahzab: 33, 7)



a) Lafaz النَّبِيِّينَ berfungsi sebagai kata nama *majrur* menerusi partikel *jar*. Penggunaan partikel *al* pada lafaz النَّبِيِّينَ ialah untuk menunjukkan kepada maksud umum yang meliputi setiap nabi. Justeru, ia merujuk kepada seluruh nabi termasuk 5 orang nabi ulul Azmi, iaitu nabi Muhammad (saw), Nabi Nuh (as), Nabi Ibrahim (as), Nabi Musa (as) dan Nabi Isa (as).

b) Lafaz مِيثَاقًا dii'rab sebagai objek yang berstatus *tankir* dalam struktur ayat di atas. Lafaz ini telah disebut sebelumnya dalam ayat yang sama. Kebanyakan ahli tafsir berpandangan bahawa lafaz مِيثَاق yang kedua adalah merujuk kepada lafaz مِيثَاق yang pertama. Namun, ada yang berpendapat bahawa lafaz yang pertama bukan merupakan lafaz yang kedua. Dalam hal ini, Abu Hayyan al-Andalusiyy sependapat dengan pandangan majoriti ahli tafsir bahawa مِيثَاق yang kedua adalah merupakan مِيثَاق yang pertama. Menurut beliau (1997:7,209) tujuan lafaz ini diulang adalah untuk menunjukkan pengukuhan terhadap sifatnya yang teguh. Ini kerana sifat yang teguh merupakan salah satu sifat yang sinonim dengan tubuh badan. Ia dipinjamkan untuk membawa maksud kesungguhan dalam mengiktiraf perjanjian tersebut.

Di samping itu, ada ulama yang mengatakan bahawa مِيثَاقَهُمْ (perjanjian setia mereka) yang pertama ialah sumpah setia kepada Allah (swt) dan مِيثَاقًا (perjanjian setia) yang kedua adalah pengukuhan kepada yang pertama dengan melaksanakan sumpah setia. Ada juga yang mengatakan bahawa yang pertama merupakan ikrar kepada Allah (swt) dan yang kedua berkaitan dengan hal kenabian (al-Qurtubiy, 2006:17,69). Ini merujuk kepada firman Allah (swt) dalam surah Ali 'Imran ayat 81:

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ ۚ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي ۖ قَالُوا أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَاشْهَدُوا  
وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨١﴾

Maksudnya: *Dan (ingatlah), ketika Allah mengambil perjanjian setia daripada para nabi (dengan firman-Nya): "Sesungguhnya, apa jua Kitab dan hikmah yang Aku berikan kepadamu, kemudian datang pula kepadamu seorang Rasul yang mengesahkan apa yang ada pada kamu, hendaklah kamu beriman bersungguh-sungguh kepadanya dan hendaklah kamu bersungguh-sungguh menolongnya". Allah berfirman lagi: "Sudahkah kamu mengakui dan sudahkah kamu menerima ikatan janji-Ku terhadap yang demikian itu?" Mereka menjawab: "Kami berikrar (mengakui dan menerimanya)". Allah berfirman lagi: "Jika demikian, maka saksikanlah kamu dan Aku juga menjadi saksi bersama-sama kamu".( Ali 'Imran: 3,81)*

Menurut al-Qasimiy (1957:17, 4829) perjanjian yang berkaitan dengan hal kenabian ini ialah janji mereka untuk menyampaikan risalah, menyeru kepada kebenaran, tolong-menolong, saling bermuafakat, membangunkan agama dan tidak berpecah belah atau terpesong daripadanya.

Al-Zujjaj dan selain daripadanya pula mengatakan bahawa perjanjian yang pertama merujuk kepada perjanjian di alam Zarr, dan di sana semua manusia diambil janji-Nya untuk mengakui keesaan Allah (swt) ketika mereka dikeluarkan dari tulang belakang Adam (as) (Ibn 'Atiyyat al-Andalusiy, 2007: 7,94). Hal ini telah dirakamkan oleh Allah (swt) dalam surah al-A'raf ayat 172.

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾

Maksudnya : *Dan (ingatlah wahai Muhammad), ketika Tuhanmu mengeluarkan zuriat anak-anak Adam (turun-temurun) dari tulang belakang mereka dan ia jadikan mereka saksi terhadap diri mereka sendiri (sambil ia bertanya dengan firman-Nya): "Bukankah Aku Tuhan kamu?" mereka semua menjawab: "Benar (Engkaulah Tuhan kami), kami*

menjadi saksi". Yang demikian supaya kamu tidak berkata pada hari kiamat kelak: "Sesungguhnya kami adalah lalai (tidak diberi peringatan) tentang (hakikat tauhid) ini", (al-A'raf :7, 172)

Lafaz مِيثَاقًا yang kedua dalam ayat ini diperihalkan dengan sifat غَلِيظًا, ia bertujuan untuk memberi maksud sumpah setia kepada Allah (swt). Hal ini terjadi setelah Allah (swt) menerima janji daripada para nabi untuk menyampaikan risalah dan dakwah lalu ia diperkukuhkan dengan sumpah setia kepada Allah (swt) bagi memenuhi apa yang telah mereka janjikan. Oleh sebab itu, ini membuktikan bahawa kedua-dua perjanjian ini adalah berbeza secara zatnya (al-Alusiyy, t.t: 21,154). Penggunaan lafaz مِيثَاقًا dan غَلِيظًا secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud kehebatan jenis perjanjian. Oleh itu, perjanjian ini merupakan perjanjian yang hebat kerana diperkukuhkan lagi dengan sumpah (Abu al-Su'ud, t.t:4,402).

### 3.7.7 Analisis ayat 8

لَيْسَ لِّلصَّادِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ وَأَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا

Maksudnya: (Tuhan berbuat demikian) supaya Dia menyoal orang-orang yang benar-benar beriman tentang kebenaran iman mereka (untuk menyempurnakan balasan baik mereka) dan (sebaliknya) Dia telah menyediakan bagi orang-orang kafir azab siksa yang tidak terperi sakitnya. (al-Ahzab: 33, 8)

a) Lafaz الصَّادِقِينَ adalah objek dalam struktur ayat di atas. Penulis berpendapat bahawa status *ta'rif* pada lafaz الصَّادِقِينَ menunjukkan kepada seluruh kelompok orang yang beriman. Oleh itu, ia merujuk kepada orang-orang beriman yang memenuhi janji mereka. Mujahid menyatakan bahawa lafaz ini merujuk kepada seluruh nabi yang menunaikan dan menyampaikan risalah kepada kaum mereka (Muhammad al-Amin bin

‘Abdullah al-Syafi‘iy,2008: 22, 424). Menurut al-Qurtubiy (2006: 17,70) terdapat empat maksud yang difahami menerusi konteks ayat ini iaitu:

i) Untuk bertanya kepada para nabi mengenai penyampaian risalah kepada kaum mereka. Hal ini telah diceritakan oleh al-Nuqasy.

ii) Untuk bertanya kepada para nabi tentang tindak balas yang diberikan oleh kaum mereka. Hal ini telah diceritakan oleh al-Nuqasy ibn Isa.

iii) Untuk bertanya kepada para nabi tentang janji setia yang diambil oleh Allah (swt) daripada mereka. Hal ini telah diceritakan oleh Ibn Syajarat.

iv) Untuk bertanya kepada orang yang bercakap benar tentang hati-hati yang ikhlas. Hakikatnya, hikmah mengapakah para rasul disoal sedangkan Allah (swt) mengetahui tentang kebenaran mereka ialah sebagai celaan dan teguran kepada orang yang kafir pada hari kiamat (Muhammad ‘Aliy al-Sabuniy,1981:2, 513).

b) Maksud lafaz **الْكَافِرِينَ** ialah golongan yang mendustakan para rasul (Muhammad al-Amin bin ‘Abdullah al-Syafi‘iy, 2008:22,425). Penampilan lafaz ini secara *ta‘rif* adalah untuk menunjukkan kepada semua orang yang kufur dalam kalangan umat para rasul (al-Qasimiy,1957:17,4831).

Muhammad al-Amin bin ‘Abdullah al-Syafi‘iy (2008:22,425) menjelaskan bahawa ayat pertama mempunyai kaitan dengan ayat kedua. Ini adalah kerana ayat kedua di‘atafkan kepada ayat pertama. Sehubungan dengan itu, dikatakan bahawa keterangan pada ayat kedua telah digugurkan dan elemen yang merupakan padanannya dikekalkan pada ayat pertama. Manakala keterangan pada ayat pertama dikekalkan dan padanannya digugurkan pada ayat kedua. Oleh itu, andaiannya ialah:

لِيَسْأَلَ الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ فَأْتَابُهُمْ وَيَسْأَلَ الْكَافِرِينَ عَمَّا أَجَابُوا بِهِ رَسُولُهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَتَمًّا

Maksudnya: (Tuhan berbuat demikian) supaya Dia dapat menyoal orang-orang yang benar-benar beriman tentang kebenaran iman mereka untuk menyempurnakan balasan baik kepada mereka dan Dia menyoal orang-orang yang kufur tentang respon mereka terhadap para rasul mereka, lalu Dia telah menyediakan azab siksa yang tidak terperi sakitnya kepada orang-orang kafir.

c) Lafaz *عَذَابًا* dii‘rab sebagai objek yang berstatus *tankir* dan disusuli dengan lafaz *أَلِيمًا* sebagai sifatnya yang juga berstatus *tankir* dalam struktur ayat di atas. Penampilan kedua-dua lafaz ini secara *tankir* menunjukkan kepada maksud hebat, iaitu azab yang dahsyat dan amat memeritkan. Oleh itu, maksud frasa adjektif *أَلِيمًا عَذَابًا* ialah azab yang pedih dan menyakitkan di atas kekufuran mereka dan sikap mereka berpaling daripada menerima kebenaran (Muhammad ‘Aliy al-Sabuniy, 1981:2,513). Di samping itu, penulis berpendapat bahawa lafaz yang berstatus *tankir* ini juga menunjukkan maksud kepalingan.

### 3.7.8 Analisis ayat 9

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا  
وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ﴿٩﴾

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman, kenangkanlah nikmat Allah yang dilimpahkanNya kepadamu. Semasa kamu didatangi **tentera** (al-Ahzab), lalu kami hantarkan kepada mereka **angin ribut** (yang kencang) serta **angkatan tentera** (daripada malaikat) yang kamu tidak dapat melihatnya. Dan (ingatlah) Allah sentiasa melihat apa yang kamu lakukan. (al-Ahzab: 33, 9)

a) Dalam ayat di atas lafaz <sup>جُنُودٌ</sup> disebut sebanyak dua kali secara *tankir*. Oleh itu, berdasarkan kepada kaedah yang dikemukakan oleh ahli balaghah, lafaz yang kedua bukan merupakan lafaz yang pertama. Lafaz <sup>جُنُودٌ</sup> yang pertama berfungsi sebagai pelaku dan ia tampil dalam keadaan jamak walaupun kata mufradnya menunjukkan kepada jamak. Hal ini kerana tentera yang dimaksudkan di sini ialah tentera Ahzab yang merupakan gabungan tentera beberapa qabilah hasil pakatan dalam kalangan kafir Quraisy, suku Gathfan, Yahudi bani Qurayzah dan Yahudi Bani Nadir yang berjumlah sekitar dua belas ribu orang semuanya<sup>13</sup> (Muhammad ‘Aliy al-Sabuniy, 1981: 2,513). Penampilan lafaz ini secara *tankir* menunjukkan kepada maksud banyak iaitu tentera yang ramai. Menurut Abu Hayyyan al-Andalusi (1993:7,210) bilangan jumlah tentera dalam peperangan Ahzab mencapai lima belas ribu orang.

b) Lafaz <sup>جُنُودًا</sup> yang kedua adalah *ma'tuf* kepada lafaz sebelumnya. Lafaz <sup>جُنُودًا</sup> ini bukan merupakan lafaz <sup>جُنُودٌ</sup> yang disebut sebelumnya. Ia merujuk kepada tentera dalam kalangan para malaikat yang diutuskan oleh Allah (swt). Menurut al-Zamakhshariy (1998: 5,53) bilangan mereka mencecah seribu. Status *tankir* bagi lafaz ini menunjukkan kepada gertakan dan kegerunan. Ini kerana mereka diutuskan untuk membantu orang mukmin dan mencetuskan rasa gerun serta takut dalam hati orang Musyrik (Ibn ‘Asyur, 1997:21,280). Dalam konteks ini Allah (swt) memerintahkan para malaikat untuk memporak-perandakan khemah mereka sehingga kuda-kuda mereka lari tunggang-langgang saling berlanggar antara satu sama lain (al-Maraghiy, 1946: 21,139). Laungan takbir Malaikat yang bergema di setiap penjuru juga mencetuskan rasa ketakutan dalam kalangan tentera Ahzab (Abu Muhammad al-Baghawiy, 1409H: 6,322).

<sup>13</sup> Kaum Quraisy dipimpin oleh Abu Sufyan, Bani Assad dipimpin oleh Tulayhat, Gathfan dipimpin Ayyinat, Bani Amir dipimpin Amir ibn al-Tufayl, Bani Salim dipimpin Abu al-A'war al-Silmiy, Bani al-Nadir dipimpin Hayy bin Akhtab dan anak Abu al-Haqiq dan Bani Qurayzat dipimpin Ka'b bin Asad (al-Alusiyy, t.t: 21, 155)

c) Dalam ayat di atas lafaz رِيحًا berfungsi sebagai objek dan disebut secara *tankir*. Lafaz ini bermaksud angin bayu yang menerpa dari setiap penjuru dengan menebarkan debu ke muka-muka tentera Ahzab (al-Maraghiy, 1946: 21,139). Penggunaan kata رِيحًا secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud ugutan atau gertakan. Ini terbukti apabila tiupan angin taufan yang mencengkam sejuk ini menyebabkan api terpadam, tali khemah terputus, pasak khemah tercabut dan khemah berterbangan serta kuda-kuda bertempiaran lari (Abu Muhammad al-Baghawiy, 1409H: 6,322) (Ibn ‘Atiyyat, 2007: 7, 96). Ia merupakan angin kencang yang besar dan menakutkan sehingga menimbulkan kebimbangan dan ketakutan dalam kalangan tentera Ahzab.

### 3.7.9 Analisis ayat 10

إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ  
بِاللَّهِ الظُّنُونَا ﴿١٠﴾

Maksudnya: Masa itu ialah masa tentera musuh datang melanggar kamu daripada sebelah hulu dan hilir kamu, dan pada masa itu ialah masa penglihatan mata kamu tidak berketentuan arah serta hati pun resah gelisah dan kamu masing-masing pula menyangka terhadap Allah dengan pelbagai sangkaan. (al-Ahzab: 33, 10)

a) Lafaz أَسْفَلَ berfungsi sebagai kata nama *majrur* menerusi partikel *jar*. Menurut Abu al-Su‘ud al-Hanafiyy (t.t: 4,404) ungkapan مِّنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ bermaksud dari kawasan kaki lembah, iaitu dari arah barat muncul kaum Quraisy dan sekutu mereka dalam kalangan puak Ahabisy, Bani Kinanat, Ahl Tihamat serta pemimpin mereka Abu Sufyan yang mencapai bilangan seramai 10 ribu orang. Penulis berpendapat bahawa penampilan lafaz ini secara *tankir* membawa maksud jenis kedudukan dan posisi tentera Ahzab. Kemaraan sekumpulan tentera Ahzab dari kawasan tinggi Madinah dan sekumpulan

yang lain dari kawasan tanah rata menggambarkan tentang penguasaan penuh mereka dari segenap penjuru dan pengepungan yang berlaku dalam perang Ahzab.

b) Status *ta'rif* pada lafaz **الْأَبْصَارُ**, **الْقُلُوبُ** dan **الْحَنَاجِرُ** membawa maksud ketentuan. Oleh itu, ia bermaksud penglihatan orang-orang Islam, hati-hati mereka dan kerongkong-kerongkong mereka. Tambahan pula, partikel *al* yang tersisip pada setiap perkataan tersebut berfungsi sebagai pengganti kepada ganti nama. Lantaran itu, andaiannya ialah **حَنَاجِرُكُمْ** dan **أَبْصَارُكُمْ** (Ibn 'Asyur, 1997: 21,280). Penggunaan ungkapan **زَاغَتِ الْأَبْصَارُ** (penglihatan mata berpinar-pinar) dan **بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ** (hati keluh-kesah) dalam ayat ini merupakan perumpamaan dan gambaran bagaimana hebatnya perasaan takut dan perasaan gentar pada waktu itu.

c) Lafaz **الظُّنُونَا** berstatus *mansub* dan dii'rab sebagai *maf'ul mutlaq* yang menjelaskan bilangan dalam struktur ayat di atas. Ia merupakan kata jama' bagi perkataan **ظَنَّ**. Status *ta'rifnya* menerusi partikel *al* pada lafaz **الظُّنُونَا** menunjukkan kepada generik. Penampilannya secara jama' menunjukkan kepada kepelbagaian jenis sangkaan (Ibn 'Asyur, 1997: 21,282). Menurut Abu Hayyan al-Andalusiy (1993: 7,211) semua jenis sangkaan ini meliputi sangkaan orang mukmin sejati bahawa janji kemenangan Allah (swt) adalah benar, sangkaan orang mukmin yang lemah imannya dan orang munafik bahawa Rasulullah (saw) dan orang mukmin akan kalah dalam peperangan tersebut. Penambahan huruf *alif* di akhir lafaz ini dalam sebutan adalah kerana meraikan *fasilat*<sup>14</sup> ketika *waqaf*. Hal ini kerana *fasilat* boleh disamakan seperti prosa berima (السَّجْع) dalam keadaan *waqaf* mengikut kehendak si penutur. Surah ini terbina berasaskan *fasilat alif* seperti qasidah atau puisi tertentu (القَصَائِدُ الْمُقْصُورَةُ). Di samping itu, fenomena penambahan *alif* ini juga didapati berlaku dalam firman Allah **وَأَطَعْنَا الرَّسُولَا** dan **فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا** (Ibn 'Asyur, 1997:21,282).

<sup>14</sup> Fasilat dalam Ilmu Arud ialah susunan bunyi yang terdiri daripada tiga atau empat huruf yang berbaris atas, bawah atau depan disusuli dengan huruf berbaris mati (Glosari Bahasa dan Kesusasteraan, 1996:131)



### 3.7.10 Analisis ayat 11

هٰذَاكَ اَبْتَلِي الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزَلُوا زَلْزَالًا شَدِيدًا ﴿١١﴾

Maksudnya: Pada saat itulah diuji orang yang beriman dan digoncangkan perasaan dan pendiriannya dengan goncangan yang amat dahsyat. (al-Ahzab: 33,11)

a) Dalam ayat di atas, lafaz الْمُؤْمِنُونَ berfungsi sebagai pengganti pelaku (نائب الفاعل) yang berstatus *marfu'* dan ia tampil secara *ta'rif*. Justeru, partikel *al* yang tersisip pada lafaz ini menunjukkan kepada keseluruhan orang yang beriman menurut perspektif uruf ketika itu. Ia tidak bermaksud meliputi setiap orang mukmin, tetapi hanya melibatkan orang mukmin pada peperangan Ahzab yang diuji iman dan pendirian mereka dengan perasaan bimbang dan takut, pembunuhan, kelaparan, kepungan musuh dan pertempuran di medan perang (al-Qurtubiy, 2006:17, 95). Justeru, penulis berpendapat penggunaan kata penunjuk masa هٰذَاكَ (pada saat itu) dan kata kerja اَبْتَلِي (diuji) memainkan peranan dalam penentuan makna yang didokong oleh partikel *al* yang tersisip pada lafaz الْمُؤْمِنُونَ.

b) Lafaz زُلْزَلَا (goncangan) dii'rab sebagai *maf'ul mutlaq* dalam struktur ayat di atas. Penggunaan lafaz زُلْزَلَا secara *tankir* adalah selaras dengan posisinya sebagai *maf'ul mutlaq*. Lafaz شَدِيدًا yang berada selepas lafaz زُلْزَلَا turut berstatus *tankir* kerana ia merupakan sifat baginya. Status *tankir* pada frasa زُلْزَلَا شَدِيدًا membawa maksud kehebatan goncangan perasaan dan pendirian melalui fitnah. Goncangan yang dahsyat dan ganas ini dicetuskan kerana ketakutan yang amat ketara terhadap pihak musuh yang mengatasi mereka dari segi bilangan dan kelengkapan persediaan yang rapi (Ibn 'Asyur, 1997:21,283) (al-Alusiy, t.t: 21,158). Di samping itu, penulis berpendapat bahawa lafaz yang berstatus *tankir* ini juga menunjukkan maksud kepalingan.

### 3.7.11 Analisis ayat 12

وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا ﴿١٢﴾

Maksudnya: Dan lagi masa itu ialah masa orang munafik dan orang yang berpenyakit dan tidak kuat iman dalam hatinya berkata, "Allah dan rasul-Nya tidak menjanjikan kepada kita melainkan perkara yang memperdayakan sahaja (atau janji palsu dan tipu sahaja)". (al-Ahzab: 33,12)

a) Lafaz الْمُنَافِقُونَ berfungsi sebagai pelaku yang berstatus *ta'rif* dalam ayat di atas. Abu Hayyan al-Andalusiyy (1993: 7,212) menjelaskan bahawa orang-orang munafik ialah golongan yang menzahirkan keimanan dan menyembunyikan kekufurannya, walaupun lidah mereka secara zahirnya mengakui keesaan Allah (swt) dan kerasulan nabi Muhammad (saw). Dikatakan bahawa orang-orang munafik yang dimaksudkan ialah Mu'attib bin Qusyayr dan rakan-rakannya atau 'Abdullah bin Ubay dan rakan-rakannya (Abu Muhammad al-Baghawiy, 1409H: 6,332). Partikel *al* yang tersisip pada lafaz الْمُنَافِقُونَ adalah partikel *al* ketentuan. Penyebutannya secara *ta'rif* menerusi partikel *al* adalah untuk menunjukkan maksud orang munafik yang diketahui.

b) Lafaz مَرَضٌ adalah subjek yang dikemudiankan (المبتدأ المؤخر) dalam struktur ayat di atas. Justeru, penggunaan lafaz ini secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud kehebatan kerana ia berada pada posisi *musnad ilayh* dalam struktur ayat. Sehubungan itu, maksud penyakit di sini ialah penyakit dahsyat dan kronik yang merujuk kepada iman yang lemah dan ia tidak bertapak atau sebat di dalam hati. Menurut al-Qurtubiy (2006: 17,96), maksud penyakit ini ialah perasaan syak dan nifaq serta kepercayaan yang lemah. Golongan yang sakit dan tidak mempunyai iman yang mantap dalam konteks ayat ini ialah kaum yang dihasut oleh orang munafik dengan cara ditiupkan

keraguan ke dalam hati mereka dan mereka goyah sehingga menyangka bahawa mereka masih baru menganut Islam.

c) Lafaz غُرُورًا ini bermaksud kata-kata yang batil dan palsu. Penampilan lafaz غُرُورًا secara *tankir* berdasarkan kepada tuntutan konteks ayat. Hal ini kerana ia berada pada posisi sifat bagi *maf'ul mutlaq* yang digugurkan dalam struktur ayat di atas. Andaiannya ialah وَعَدًا غُرُورًا (janji palsu yang memperdayakan). Lafaz ini digunakan secara *tankir* bertujuan untuk menghina dan mengejek janji yang pernah dinyatakan oleh Nabi Muhammad (saw) sewaktu baginda memecahkan batu putih yang besar dan sangat keras yang dijumpai ketika mereka menggali parit yang dicadangkan oleh Salman al-Farisiy. Mereka mengatakan bahawa Muhammad (saw) telah memberikan harapan dan menjanjikan mereka untuk menawan negara Parsi dan Romawi, sedangkan ketika itu mereka telah dikepung sehingga tiada seorang pun yang boleh menunaikan hajat untuk membuang air besar kerana cemas dan bimbang. Lantaran itu, mereka mendakwa janji tersebut merupakan janji kosong dan mereka telah ditipu oleh Muhammad (saw) (al-Tabariy, 2001:19,39).

### 3.7.12 Analisis ayat 13

وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا ۚ وَدَسْتَعِذْنَ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا ﴿١٣﴾

Maksudnya: Dan masa itu ialah masa segolongan di kalangan mereka berkata: "Wahai penduduk Yathrib (Madinah), tempat ini bukan tempat bagi kamu, oleh itu baliklah ". Dan sebahagian daripada mereka pula meminta izin kepada nabi (untuk kembali pulang) sambil berkata: "Sesungguhnya rumah-rumah kami terbuka (memerlukan perlindungan)". Pada hal ia tidak terbuka (tidak memerlukan perlindungan). Mereka hanya bertujuan hendak melarikan diri. (al-Ahzab: 33, 13)

a) Lafaz طَائِفَةٌ dii‘rab sebagai pelaku. Ia merujuk kepada segolongan orang-orang munafik (Abu Hayyan al-Andalusiyy, 1993: 7, 212). Mereka adalah Aws bin Qayziy dan pengikutnya serta ‘Abdullah bin Ubay bin Salul dan pengikutnya (Muhammad ‘Aliy al-Sabuniy, 1981:2,516). al-Qurtubiy (2006:17,96) mengatakan bahawa lafaz طَائِفَةٌ ditentukan pada bilangan seorang dan lebih. Menurut al-Biqā‘iy (t.t: 15,306) طَائِفَةٌ ialah kaum yang ramai dalam kalangan orang yang mempunyai jiwa yang mati dan berpenyakit yang saling berjangkit sesama mereka. Oleh itu, penulis berpendapat bahawa penggunaan lafaz طَائِفَةٌ (segolongan) secara *tankir* menunjukkan maksud kuantiti yang banyak. Di samping itu, lafaz yang berstatus *tankir* ini juga menunjukkan maksud umum.

b) Lafaz مُقَامٌ bermaksud tempat untuk bermastautin. Lafaz ini didahului dengan partikel لا yang menafikan jenis. Penafian di sini bermaksud menafikan manfaat ketika segolongan orang munafik berpandangan bahawa kehadiran mereka tidak membawa sebarang erti dan perkara tersebut tidak memberikan faedah kepada mereka. Hakikatnya mereka berhasrat untuk menghalang orang ramai daripada berjuang sebagaimana yang mereka lakukan pada waktu peperangan Uhud (Ibn ‘Asyur, 1997:21,285). Penampilan lafaz مُقَامٌ secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud umum kerana ia didahului oleh partikel nafi.

c) Lafaz فَرِيقٌ dii‘rab sebagai pelaku yang berstatus *tankir* dalam struktur ayat di atas. Menurut Ibn ‘Asyur (1997: 21,285) ungkapan فَرِيقٌ مِنْهُمْ bermaksud sekumpulan kaum munafik yang mempunyai penyakit dalam hati dan mereka bukan merupakan kumpulan daripada golongan yang disebut sebelumnya. Mereka ialah Aws bin Qibtiy dan kaum keluarganya daripada Bani Harithat. Pendapat ini selari dengan pandangan al-Alusiyy (t.t: 21,160) yang mengatakan bahawa lafaz فَرِيقٌ ini merujuk kepada Bani Harithat bin al-Harth. Menurut riwayat, mereka telah menghantar Aws bin Qayziy untuk meminta

izin daripada Nabi (saw). al-Suddiy mengatakan bahawa beliau pergi bersama seorang lelaki lain yang bergelar Abu ‘Arabat bin Aws dari Bani Salamat. Justeru, penulis berpendapat bahawa fungsi penggunaan lafaz فَرِيقٌ secara *tankir* adalah untuk membawa maksud sedikit kerana ia disusuli dengan partikel *jar* iaitu من yang membawa maksud sebahagian.

d) Lafaz النَّبِيِّ berada pada posisi objek dalam ayat di atas. Status *ta‘rif* menerusi partikel *al* pada lafaz النَّبِيِّ menunjukkan kepada individu tertentu yang telah diketahui oleh penerima ujaran. Ia merupakan ketentuan secara minda. Justeru, lafaz النَّبِيِّ merujuk kepada Nabi Muhammad (saw).

e) Dalam ayat di atas lafaz عَوْرَةٌ disebut sebanyak dua kali secara *tankir*. Lafaz عَوْرَةٌ yang pertama dii‘rab sebagai objek dan lafaz عَوْرَةٌ yang kedua dii‘rab sebagai kata nama *majrur* menerusi partikel *jar* الباء. Kebiasaannya apabila terdapat dua lafaz yang sama tampil secara *tankir*, maka kata nama *nakirah* yang kedua bukan merupakan yang pertama. Namun, dalam konteks ini lafaz عَوْرَةٌ yang kedua adalah lafaz yang sama dengan lafaz pertama. Pengulangan kata nama *nakirah* dalam ayat di atas membawa maksud pengukuhan. Lafaz عَوْرَةٌ<sup>15</sup> bermaksud lokasi yang terdedah kepada musuh yang membolehkan terjadinya aktiviti kecurian kerana ia sunyi dari orang ramai dan tidak dijaga (al-Zamakhshariy, 1998:5,55). Penggunaan lafaz عَوْرَةٌ (terbuka) yang pertama secara *tankir* adalah untuk menunjukkan kepada makna umum, iaitu lokasi yang terbuka dan terdedah secara menyeluruh. Manakala penyebutan perkataan عَوْرَةٌ yang kedua secara *tankir* juga membawa maksud umum, lebih-lebih lagi ia berada dalam konteks ayat nafi.

---

<sup>15</sup> al-Zamakhshariy (1998:5,55) mengharuskan lafaz ini dibaca iaitu dengan menjadikan huruf waw berbaris bawah dengan tujuan keringanan dan menunjukkan kepada kata nama pelaku (Bahr al-Muhit, Abu Hayyan al-Andalusiy, 1993: 7,212).

f) Lafaz فَرَارًا dii'rab sebagai kata nama yang dikecualikan (المستثنى) dalam struktur ayat di atas. Maksud lari di sini ialah lari daripada peperangan dan jihad untuk menegakkan agama (Muhammad 'Aliy al-Sabuniy, 1981: 2,515). Penulis berpendapat bahawa lafaz ini disebut secara *tankir* adalah bertujuan untuk menghina dan mempersendakan sikap pengecut dan berpura-pura orang munafik.

### 3.7.13 Analisis ayat 14

وَلَوْ دَخَلَتْ عَلَيْهِمْ مِّنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُلِّواْ الْفِتْنَةَ لَا تَوَّهَا وَمَا تَلَبَّثُواْ فِيهَا إِلَّا يَسِيرًا ﴿١٤﴾

Maksudnya: *Dan kalaulah tempat-tempat kediaman mereka itu diserang oleh musuh dari segala penjurunya, kemudian mereka diajak **berpaling tadah** menentang Islam, sudah tentu mereka akan melakukannya; dan mereka tidak bertanggung lagi tentang itu melainkan **sebentar** sahaja.* (al-Ahzab: 33, 14)

a) Lafaz الْفِتْنَةَ berfungsi sebagai objek kedua. Maksud asal الْفِتْنَةَ ialah murtad atau memusuhi dan memerangi orang Islam. al-Dahhak menyatakan bahawa الْفِتْنَةَ ialah berperang dalam keadaan yang fanatik. Al-Hasan pula menginterpretasikan الْفِتْنَةَ sebagai syirik kepada Allah (swt) (Abu Hayyan al-Andalusiy, 1993: 7,213). Namun, Ibn 'Asyur (1997:21,288) berpandangan bahawa maksud sebenar fitnah di sini ialah menyebarkan isu yang melemahkan umat Islam dengan memperdaya mereka dan melemahkan semangat tentera Islam dan bukannya bermaksud kembali kepada kekufuran atau berperang melawan orang Islam sepertimana yang ditafsirkan oleh sesetengah ulama tafsir. Penulis lebih cenderung kepada pendapat majoriti ahli tafsir iaitu murtad. Partikel *al* yang masuk pada lafaz الْفِتْنَةَ adalah partikel *al* ketentuan. Oleh itu ia menunjukkan kepada fitnah yang diketahui umum.

b) Lafaz *يَسِيرًا* dii‘rab sebagai objek dalam struktur ayat di atas. Menurut Ibn ‘Asyur (1997:21,288), penggunaan gaya bahasa pengecualian (الاستثناء) di sini adalah merupakan sindiran dan ejekan kepada golongan munafik. Namun, maksud di sini adalah untuk meneguhkan penafian dalam bentuk pengecualian. Penulis berpendapat bahawa penampilannya secara *tankir* menunjukkan maksud celaaan, iaitu Allah (swt) mencela sikap mereka yang sentiasa memberi alasan ketika diajak melakukan kebenaran, sedangkan mereka bersegera apabila diajak melakukan kebatilan dan syirik (Muhammad ‘Aliy al-Sabuniy, 1981:2,515).

### 3.7.14 Analisis ayat 15

وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُؤَلُّونَ الْأَدْبَارَ وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْئُولًا ﴿١٥﴾

Maksudnya: *Padahal sesungguhnya mereka telah mengikat janji dengan Allah sebelum itu, iaitu (menjelang tercetusnya perang al-Ahzab ini dan juga sesudah tamat perang Badar, bahawa) mereka tidak akan berpaling undur (dari medan perang yang mereka sertai)". Dan (ingatlah) janji setia dengan Allah itu akan ditanya kelak (tentang penyempurnaannya dan diminta mereka bertanggungjawab mengenai sikap mereka membelot itu).* (al-Ahzab: 33,15)

a) Dari sudut i‘rab, lafaz *الْأَدْبَارَ* ialah objek dalam struktur ayat di atas. Maksudnya ialah bahagian belakang badan. Ungkapan *يُؤَلُّونَ الْأَدْبَارَ* (mereka menghadapkan belakang badan) merupakan kiasan tentang situasi melarikan diri daripada medan peperangan dan gambaran tentang kekalahan. Ayat ini merupakan keterangan bagi ayat kerjaan *عَاهَدُوا* (Ibn ‘Asyur, 1997:21,288). Partikel *al* yang tersisip pada lafaz *الْأَدْبَارَ* merupakan partikel *al* ketentuan di samping ia merupakan ganti kepada kata ganti nama yang boleh diandaikan *أَدْبَارَهُمْ*. Lantaran itu, ia merujuk kepada bahagian belakang badan orang-orang munafik dalam kalangan Bani Harithat yang pernah mengelak diri daripada

menyertai peperangan Uhud, kemudian mereka bertaubat dan berjanji kepada Allah (swt) bahawa mereka tidak akan mengelak lagi daripada menyertai peperangan pada masa akan datang. Mereka juga tidak hadir dalam peperangan Badar, dan kemudian mereka menyaksikan bagaimana Allah (swt) memberikan kemenangan besar kepada kaum Muslimin dalam peperangan tersebut, maka mereka berkata ‘Sesungguhnya kalau kami tahu ada peperangan yang berlaku, sudah pasti kami akan ikut serta dalam peperangan itu’ (Abu al-Su‘ud al-Hanafiy, t.t: 4,407).

b) Lafaz **مَسْئُولًا** dii‘rab sebagai predikat bagi kata kerja **كَانَ** dalam ayat di atas. Penampilannya secara *tankir* menunjukkan maksud ugutan dan gertakan (التهويل) sebagai audit terhadap apa yang mereka lakukan. Hal ini demikian kerana apabila seseorang itu berjanji kepada Allah (swt), maka dia akan bertanggungjawab terhadap setiap janjinya itu pada hari kiamat kelak kerana ini dianggap sebagai balasan yang setimpal ke atas setiap pelakunya (al-Maraghiy, 1946: 21,142).

### 3.7.15 Analisis ayat 16

قُلْ لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْفِرَارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ وَإِذَا لَا تُمَتَّعُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٦﴾

Maksudnya: *Katakanlah (wahai Muhammad) "Kalaupun kamu melarikan diri daripada kematian atau daripada pembunuhan maka perbuatan melarikan diri itu tidak sekali-kali mendatangkan faedah kepada kamu, dan kalaupun kamu pada hari ini terlepas sekalipun, maka kamu tidak juga akan menikmati kesenangan hidup melainkan sebenjar sahaja.* (al-Ahzab: 33, 16)

a) Lafaz **الْفِرَارُ** berfungsi sebagai pelaku bagi kata kerja **يَنْفَعُ**. Menurut Abu Hayyan al-Andalusiyy (1993:7,213), ayat **قُلْ لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْفِرَارُ** merupakan ujaran berbentuk celaan dan pemberitahuan bahawa perbuatan melarikan diri tidak terselamat daripada



ketentuan Allah (swt). Hal ini kerana kedatangan ajal itu merupakan sesuatu yang pasti dan tidak dapat dielakkan. Status *ta'rif* pada lafaz الْفَرَارُ membawa maksud ketentuan. Oleh itu, ia bermaksud melarikan diri daripada kematian dan dibunuh dalam peperangan. Di samping itu, partikel *al* yang menempel pada lafaz الْفَرَارُ merupakan ganti kepada *mudaf ilayh* yang berbentuk kata ganti nama dan andaianannya ialah فِرَارَكُمْ.

b) Maksud الْمَوْتِ (mati) di sini ialah mati dengan tiba-tiba secara normal kerana ia dipadankan dengan lafaz الْقَتْلُ (terbunuh) yang bermaksud mati dibunuh. Oleh itu, penulis berpandangan bahawa partikel *al* yang menempel pada lafaz الْمَوْتِ dan lafaz الْقَتْلُ adalah partikel *al* ketentuan. Ia merujuk kepada kematian secara normal yang diketahui tanpa melibatkan campurtangan manusia dan mati terbunuh dalam peperangan Khandak. Kematian secara normal terjadi ketika jantung berhenti berdenyut atau nyawa dicabut dari badan.

c) Lafaz قَلِيلًا dii'rab sebagai kata nama yang dikecualikan dalam struktur ayat di atas. Ia adalah sifat bagi kata dasar (مصدر) yang digugurkan iaitu تَمَتُّعًا قَلِيلًا (kesenangan yang sebentar) atau kata masa yang digugurkan iaitu زَمَانًا قَلِيلًا (masa yang singkat) (Abu Hayyan al-Andalusiy, 1993: 7,213). Ini bermakna walau selama manapun hidup di dunia, ia sebenarnya dianggap sebentar sahaja jika hendak dibandingkan dengan kehidupan di akhirat. Hakikatnya umur manusia semakin hari semakin pendek (al-Maraghiy, 1946:21,143). Lantaran itu, penampilannya secara *tankir* di sini menunjukkan maksud sedikit, iaitu kesenangan atau masa yang singkat sahaja dan juga bertujuan untuk menghina orang-orang munafik yang menyangka bahawa perbuatan mereka lari daripada peperangan dapat memanjangkan umur mereka dan menangguhkan waktu ajal mereka sedangkan ia hanya bersifat sementara sahaja.

### 3.7.16 Analisis ayat 17

قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً وَلَا تَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٧﴾

Maksudnya: Katakanlah: "Siapakah yang dapat melindungi kamu daripada kemurkaan Allah jikalau Dia mahu menimpakan **bala bencana** kepada kamu atau (siapakah yang dapat menahan kemurkaan Allah) jikalau Dia hendak memberikan **rahmat** kepada kamu?" Dan (ingatlah) mereka (yang munafik itu) tidak akan beroleh sesiapa pun- yang lain daripada Allah- yang akan menjadi **pelindung** atau **penolong** mereka. (al-Ahzab: 33, 17)

Dari sudut *i'rab*, lafaz رَحْمَةً, سُوءًا dan وَلِيًّا adalah objek dalam ayat di atas. Manakala lafaz نَصِيرًا adalah *ma'tuf* kepada وَلِيًّا menerusi partikel 'atf و.

a) Menurut al-Qurtubiy (2006:17,102) lafaz سُوءًا bermaksud kebinasaan atau kemusnahan, lafaz رَحْمَةً pula bermaksud kebaikan, kemenangan dan kesejahteraan. Al-Tha'labiy (2002:8,20) pula mengatakan bahawa سُوءًا ialah kekalahan dan رَحْمَةً ialah pertolongan. Muhammad al-Amin al-Syafi'iy (2008: 22, 442) berpendapat bahawa lafaz سُوءًا bermaksud kejahatan, kemudaratannya dan kebinasaan pada diri, kekurangan harta, kegersangan dan penyakit. Manakala lafaz رَحْمَةً pula bermaksud bantuan, umur yang panjang dalam keadaan sihat, kesejahteraan dan harta yang melimpah ruah. Penampilan lafaz سُوءًا dan رَحْمَةً secara *tankir* membawa maksud umum kerana ia berada dalam konteks ayat syarat. Justeru lafaz سُوءًا membawa maksud kemusnahan yang menyeluruh dan meliputi semua aspek dan رَحْمَةً bermaksud rahmat yang umum yang merangkumi semua bentuk rahmat dari Allah (swt).

b) Maksud وَلِيًّا ialah Allah (swt) merupakan pelindung urusan orang munafik dan menghalang mereka daripada ditimpa sebarang keburukan sebelum ia berlaku. Manakala maksud نَصِيرًا ialah Allah (swt) menolong dan membebaskan mereka daripada sebarang keburukan dan kemudaratan setelah ia berlaku (Muhammad al-Amin bin ‘Abdullah al-Syafi‘iy, 2008: 22, 442). Penggunaan kedua-dua lafaz ini secara *tankir* membawa maksud umum kerana ia berada dalam konteks penafian. Oleh itu ia menafikan secara menyeluruh semua jenis pelindung dan penolong melainkan Allah (swt). Tambahan pula ia juga berfungsi sebagai penghinaan terhadap orang munafik yang menafikan kekuasaan Allah (swt) dengan berperang secara olok-olok sahaja dengan tujuan menunjuk-nunjuk dan mencari nama sahaja (Abu Hayyan al-Andalusiyy, 1993:7,214).

### 3.7.17 Analisis ayat 18

﴿ قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمَعْوِقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا ۚ ﴾

Maksudnya: *Sesungguhnya Allah mengetahui akan orang-orang (munafik) yang menghalangi di kalangan kamu dan orang-orang yang berkata kepada saudara-saudaranya: "Marilah bersatu dengan kami", sedang mereka tidak turut berperang melainkan sebentar sahaja.* (al-Ahzab: 33,18)

a) Dari sudut *i‘rab*, lafaz الْمَعْوِقِينَ adalah objek yang tampil secara *ta‘rif* dalam ayat di atas. Ia bermaksud orang yang menghalang orang lain daripada turut berjuang bersama-sama Rasulullah (saw) di medan perang dan mereka ialah orang-orang munafik (al-Zamakhshariyy, 1998: 5,57). Lafaz ini merupakan kata nama pelaku daripada kata kerja عَوَّقَ. Penggunaan pola gandaan (التَّضْعِيفُ) ini menunjukkan makna banyak serta pengulangan. Justeru, ia bermaksud perbuatan menyekat dan menghalang yang dilakukan berulang kali (Ibn ‘Asyur, 1997: 21, 294). Partikel *al* yang tersisip pada lafaz

ini adalah partikel *al* relatif kerana ia menempel pada kata nama pelaku. Namun, status *ta'rif* perkataan **المُعَوِّقِينَ** ini menunjukkan kepada maksud yang diketahui menerusi ganti nama yang hadir selepasnya iaitu **مِنْكُمْ** yang merujuk kepada **الْمُنَافِقِينَ** (orang-orang munafik).

b) Lafaz **الْقَائِلِينَ** adalah *ma'tuf* kepada lafaz **المُعَوِّقِينَ**. Partikel *al* yang tersisip pada lafaz **الْقَائِلِينَ** adalah partikel *al* relatif kerana ia menempel pada kata nama pelaku. Oleh itu, ia diterjemahkan sebagai orang-orang yang berkata. Namun, status *ta'rif* perkataan ini menunjukkan kepada ketentuan. Lantaran itu, lafaz ini dikatakan merujuk kepada orang Yahudi (Abu Hayyan al-Andalusi, 1993: 7,214). Menurut al-Qurtubiy (2006:17,102-103) wujud tiga pendapat berkaitan rujukan lafaz **الْقَائِلِينَ** ini iaitu:

- i) Mereka merupakan orang-orang munafik yang berkata kepada orang-orang Islam, 'Muhammad dan sahabatnya hanyalah umpama semut. Maka baginda dan pengikutnya akan binasa. Oleh itu marilah bersama-sama kami'.
- ii) Mereka merupakan orang-orang Yahudi dari kalangan Bani Qurayzat yang berkata kepada rakan-rakan mereka dari kalangan orang-orang munafik supaya menyertai mereka.
- iii) Berdasarkan cerita yang dinyatakan oleh Ibn Zayd terdapat seorang lelaki dalam kalangan para sahabat Rasulullah (saw) yang berkata kepada saudaranya yang sedang makan sambil menikmati keenakan daging panggang dan roti sedangkan Rasulullah (saw) sedang sibuk berperang.

c) Lafaz **الْبَاسَ** berfungsi sebagai objek dalam struktur ayat di atas dan ia membawa maksud peperangan. Penampilan perkataan ini secara *ta'rif* menerusi partikel *al*

membawa maksud peperangan yang diketahui oleh penerima ujaran secara minda iaitu peperangan Ahzab.

d) Lafaz <sup>ط</sup>قَلِيلًا dii‘rab sebagai kata nama yang dikecualikan dalam struktur ayat di atas. Ia merupakan sifat bagi kata dasar yang digugurkan. Pada asalnya ialah <sup>ط</sup>إِتْيَانًا قَلِيلًا (penyertaan yang sebentar) (Ibn ‘Asyur,1997:21,295). Ini bermaksud mereka berperang secara olok-olok sahaja, bahkan mereka berperang untuk menunjuk-nunjuk dan mencari nama sahaja (Abu Hayyan al-Andalusi,1993: 7,214). Justeru, penampilan lafaz ini secara *tankir* adalah untuk membawa maksud sedikit, iaitu berperang dalam tempoh yang sebentar sahaja dan bertujuan untuk mempersenda gelagat orang munafik.

### 3.7.18 Analisis ayat 19

<sup>ط</sup>أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ  
فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِاللِّسَانِ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَبِيرِ أُولَٰئِكَ لَمْ يُولَمُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَلَهُمْ  
وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴿١٩﴾

Maksudnya: **Mereka bersikap bakhil kedekut** terhadap kamu. Dalam pada itu apabila datang (ancaman musuh yang menimbulkan) **ketakutan**, kamu melihat mereka memandang kepadamu (wahai Muhammad, meminta pertolonganmu) dengan keadaan mata mereka berputar seperti orang yang pengsan sewaktu hampir **mati**. Kemudian apabila hilang **perasaan takut** itu, mereka mencela kamu dengan **lidah yang tajam**, sambil mereka **tamakkan kebaikan** (yang diberikan Allah kepada kamu). Mereka itu tidak beriman, lalu Allah gugurkan amal-amal mereka. Dan yang demikian itu adalah mudah bagi Allah melaksanakannya. (al-Ahzab: 33, 19)

Dalam ayat ini Allah (swt) menjelaskan sifat-sifat buruk orang-orang munafik.

a) Lafaz أَشْحَةً disebut sebanyak dua kali secara *tankir* dalam ayat di atas. Kedua-dua lafaz tersebut dibaca secara *mansub* kerana ia berfungsi sebagai *hal*<sup>16</sup> bagi pelaku yang terkandung dalam lafaz يَأْتُونَ atau menunjukkan celaan menerusi kata kerja yang digugurkan dan diandaikan dengan kata kerja أَذْمُ (Mahy al-Din al-Darwisy, 1999: 7, 618). Lafaz أَشْحَةً merupakan kata jamak bagi perkataan شَحِيحٌ yang bermaksud sifat kedekut yang luar biasa dan telah sebatikan menjadi perangai seseorang. Tujuan lafaz أَشْحَةً yang pertama disebut secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud umum. Oleh itu, sifat kedekut ini bersangkutan dengan diri orang munafik, keadaan mereka dan harta mereka dalam menyumbang pada jalan Allah (swt) (Abu Hayyan al-Andalusiyy, 1993: 7, 214). Menurut al-Qurtubiy (2006: 17, 103) maksud kedekut di sini ialah kedekut dan berkira untuk menggali parit pada peperangan Khandaq, kedekut untuk mengeluarkan belanja pada jalan Allah (swt), berkira untuk turut berperang, kedekut untuk mengeluarkan sumbangan kepada fakir miskin serta tamak dengan harta rampasan yang diperolehi. Menurut al-Alusiyy (t.t: 25, 202-203) kedekut menyamai dayus. Hal ini kerana orang yang pengecut akan kedekut dengan hartanya dan tidak membelanjakannya pada jalan Allah (swt) kerana dia tidak menjangkakan kemenangan lalu dia tidak akan mengharap harta rampasan. Adapun dari aspek jiwa raga, mereka takut untuk menyertai peperangan dan sentiasa menggambarkan kegagalan lalu mereka takut untuk mara. Kerana sifat yang negatif ini, maka penampilannya secara *tankir* juga merupakan celaan Allah (swt) terhadap sikap tersebut.

Penyebutan perkataan أَشْحَةً yang kedua secara *tankir* menunjukkan makna umum, iaitu meliputi semua bentuk kebakhilan (Ibn ‘Atiyyat al-Andalusiyy, 2007: 7, 102). Justeru, ia

---

<sup>16</sup> Ahli nahu telah berselisih pendapat mengenai *amil* bagi lafaz ini. Al-Farra menyatakan bahawa *amil*nya ialah kata kerja يعوقون. al-Tabariyy menetapkan هلم جرا sebagai *amil*nya. Manakala al-Zajjaj pula berpendapat bahawa *amil*nya ialah kata ganti nama yang wujud dalam ayat ولا يأتون. Ada juga mengatakan ia berfungsi sebagai *hal* bagi lafaz المعوقين dan ada yang mengatakan bagi lafaz القتالين. Namun, kedua-dua pandangan terakhir ini ditolak kerana wujudnya pemisah antara kata nama penyambung dan pelengkapannya (Abu Hayyan al-Andalusiyy, 1993: 7, 214)

lebih tepat dikatakan bahawa sifat kedekut mereka meliputi semua perkara yang memberi manfaat kepada orang Islam (Abu Hayyan al-Andalusiyy, 1993:7,214). Dengan kata lain, orang munafik secara umumnya amat berkira dan tidak selesa apabila mendapati orang Islam memperolehi kebaikan dan kejayaan. Penampilan lafaz أَشْحَةً yang kedua secara *tankir* juga menunjukkan maksud celaan Allah (swt) kepada sikap orang munafik yang amat rakus ketika orang Islam memperoleh harta rampasan perang.

b) Lafaz الْخَوْفُ juga di sebut sebanyak dua kali secara *ta'rif*. Kedua-duanya berfungsi sebagai pelaku bagi kata kerja جَاءَ dan ذَهَبَ. Ungkapan جَاءَ الْخَوْفُ bermaksud perasaan takut yang mulai meresap ke dalam jiwa akibat ancaman dan serangan yang dilakukan oleh pihak musuh. Manakala ذَهَبَ الْخَوْفُ pula bermaksud hilang rasa takut dan timbul rasa aman akibat selesainya peperangan (Abu Bakr Jabir al-Jaza'iriy, 2008:4,195). Menurut al-Mawardi (t.t: 4,385) terdapat dua pendapat berkaitan lafaz الْخَوْفُ yang pertama iaitu:

- i) Ketakutan yang lahir daripada serangan musuh apabila mereka mara. Pendapat ini dinyatakan oleh al-Suddiy.
- ii) Ketakutan yang lahir daripada Nabi (saw) apabila dikalahkan. Pendapat ini dinyatakan oleh Ibn Syajarat.

Dalam konteks ini, penulis berpendapat bahawa partikel *al* pada kedua-dua lafaz الْخَوْفُ merupakan partikel *al* ketentuan. Ia menunjukkan perasaan takut yang diketahui, iaitu perasaan takut terhadap kemungkinan berlakunya peperangan di antara dua bala tentera (Ibn 'Asyur, 1997: 21,295). Perasaan takut yang melanda orang munafik kadangkala menyebabkan mereka terlalu panik sehingga pengsan apabila terdapat ancaman (al-Qurtubiy, 2006:17,104).

- c) Lafaz المَوْتِ dii'rab sebagai kata nama *majrur* menerusi partikel *jar* من. Lafaz ini berstatus *ta'rif* bagi menunjukkan mati yang diketahui umum iaitu apabila roh tercerai dari badan.
- d) Lafaz أَلْسِنَةً adalah kata nama *majrur* menerusi partikel *jar* الباء dan lafaz حَدَادٍ adalah sifatnya. Ungkapan ini merupakan *isti'arat makniyyat*. Dalam konteks ini, lidah disamakan dengan pedang lalu digugurkan *musyabbah bih* dan dipinjamkan sesuatu daripada ciri-cirinya, iaitu cantasan atau pukulan (Mahy al-Din al-Darwisy, 1999:7,620). Penampilan lafaz ini secara *tankir* adalah untuk menunjukkan keadaan orang munafik yang hina kerana kelantangan mereka bersuara dengan penuh keegoan setelah suasana menjadi aman, sedangkan mereka adalah pengecut ketika berjuang.
- e) Lafaz الْحَيِّر tampil secara *ta'rif* menerusi partikel *al*. Partikel *al* ini merupakan partikel *al* ketentuan. Sehubungan dengan itu lafaz ini merujuk kepada harta rampasan perang yang diketahui.

### 3.7.19 Analisis ayat 20

تَحْسَبُونَ الْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا ۖ وَإِنْ يَأْتِ الْأَحْزَابُ يَوْدُوا ۚ لَوْ أَنَّهُمْ بَادُوا فِي الْأَعْرَابِ يَسْأَلُونَ عَنْ أَنْبَائِكُمْ ۖ وَلَوْ كَانُوا فِيكُمْ مَا قَتَلُوا إِلَّا قَلِيلًا ﴿٢٠﴾

Maksudnya: Mereka menyangka bahawa tentera-tentera al-Ahzab itu belum pergi; (dan masih berada di medan perang, kerana terlalu cemas dan takut) dan kalaulah tentera al-Ahzab datang semula, tentulah mereka suka kalau mereka tinggal jauh bertanya berita mengenai kamu. Dan sekiranya mereka ada bersama-sama kamu (pada ketika itu), mereka tidak akan turut berperang, melainkan sebentar saja, (kerana sikap pengecut mereka dan ingin hidup lama) (al-Ahzab: 33, 20)



Ayat ini merupakan sambungan dan lanjutan untuk menggambarkan sikap penakut dan pengecut yang wujud dalam diri orang-orang munafik.

a) Lafaz الْأَحْزَابُ disebut sebanyak dua kali dalam ayat ini. Sehubungan dengan itu, perkataan الْأَحْزَابُ yang kedua adalah merupakan perkataan yang pertama. Di sini, lafaz الْأَحْزَابُ berstatus *ta'rif* menerusi partikel *al* dan merupakan kata nama khas secara dominan (علم بالغلبة). Hal ini kerana, lafaz tersebut lebih dikenali ramai sebagai tentera pakatan yang terdiri daripada kaum Quraisy, suku Gathfan, Yahudi Bani Qurayzah dan Yahudi Bani Nadir dalam peperangan Khandak atau Ahzab, maka ia berubah menjadi kata nama khas. Partikel *al* yang tersisip pada lafaz الْأَحْزَابُ pada asalnya merupakan partikel *al* ketentuan yang bermaksud gabungan tentera yang dimaklumi oleh penerima ujaran. Namun, penggunaan lafaz ini berdasarkan kepada maksud asalnya diketepikan kerana lafaz ini lebih popular digunakan sebagai kata nama khas berbanding penggunaannya mengikut maksud asalnya.

b) Lafaz بَادُونَ bermaksud orang yang pergi menginap di perkampungan yang jauh dari kota Madinah. Konteks ayat di atas menuntut agar lafaz بَادُونَ tampil secara *tankir* bagi memenuhi tuntutan posisi dan fungsi nahuannya sebagai predikat bagi partikel إِنَّ yang berstatus *marfu'* dalam struktur ayat. Penampilan lafaz ini secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud umum kerana ia berada dalam konteks ayat syarat, iaitu وَإِنْ يَأْتِ الْأَحْزَابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ (dan jika tentera al-Ahzab datang semula, tentulah mereka suka kalau mereka tinggal jauh di pedalaman). Lantaran itu, maksudnya ialah mereka lebih selesa berada di mana-mana kampung pedalaman yang jauh dari kota Madinah bersama Arab Badawi secara umumnya dan bukan bersama orang-orang Islam untuk menyertai peperangan sekiranya orang kafir menyerang buat kali kedua.

c) Maksud lafaz الأعراب ialah penduduk asal Arab yang hidup di pedalaman padang pasir (Ibn ‘Asyur, 1997: 21,301). Lafaz ini merupakan kata kata nama jamak bagi kata الأعرابي. Gelaran ini digunakan untuk membezakan mereka dengan orang Arab yang tinggal di bandar. Oleh itu, orang Arab yang mendiami kawasan perkampungan digelar الأعراب dan orang Arab yang tinggal di kota digelar العرب (al-Tabariy, 2001:19,57). Mereka turut digelar Arab Badawi yang tinggal di dalam khemah dan berpindah randah dari satu tempat ke tempat yang lain (Abu Hayyan al-Andalusiy, 1993: 7,215). Oleh itu, penulis berpendapat bahawa partikel *al* yang tersisip pada lafaz ini menunjukkan kepada jenis masyarakat Arab yang hidup berkelana di padang pasir.

d) Lafaz قَلِيلًا dii‘rab sebagai kata nama yang dikecualikan dalam struktur ayat di atas. Pada asalnya, ia adalah sifat bagi kata nama yang disifatkan, iaitu قِتَالًا lalu perkataan ini digugurkan dan sifat mengambil tempatnya. Perkataan قَلِيلًا dalam ayat ini tampil secara *tankir* dengan tujuan untuk menghina sikap pengecut orang munafik dan sikap mereka yang suka berdolak-dalih untuk menyertai perang tersebut.

### 3.7.20 Analisis ayat 21

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾

Maksudnya: *Demi sesungguhnya adalah bagi kamu (wahai kaum Muslimin) pada diri Rasulullah itu **contoh ikutan yang baik** (iaitu) bagi orang yang sentiasa mengharap (keredaan) Allah dan (balasan baik) **hari kiamat** serta dia pula menyebut dan mengingati Allah dengan banyak (sama ada pada masa susah atau senang).* (al-Ahzab: 33, 21)

a) Ayat ini merupakan teguran Allah (swt) yang lembut dan berhemah terhadap orang-orang yang tidak turut serta berjuang bersama Rasulullah (saw) dalam perang Ahzab.

Lafaz <sup>اَسْوَةٌ</sup> <sup>اَسْوَةٌ</sup> adalah kata nama bagi kata kerja كَان dan lafaz <sup>حَسَنَةً</sup> <sup>حَسَنَةً</sup> adalah sifatnya. Ibn Kathir (1993: 3,457) menyatakan bahawa Allah (swt) memerintahkan kaum Muslimin di Madinah dan seluruh umat manusia supaya mengambil contoh daripada kehidupan Rasulullah (saw) dalam semua aspek, iaitu kesabarannya dan usahanya menyeru orang supaya bersabar, berjihad, berakhlak, di samping tutur kata dan ketabahannya menyeru orang ramai agar berjihad. Menurut al-Alusiy (t.t: 21,167) walaupun ayat ini didasarkan kepada konteks mencontohi Nabi (saw) dari aspek ketabahan baginda (saw) dalam peperangan Ahzab. Namun, secara umumnya ia mencakupi aspek mencontohi setiap perlakuan baginda (saw) selagi mana ia tidak melibatkan perkara yang hanya dikhususkan kepada baginda (saw) sahaja seperti mengahwini lebih dari empat isteri pada waktu yang sama. al-Zamakhshariy (1998:5,58) telah mengemukakan dua kemungkinan berkaitan contoh teladan yang terdapat pada diri Rasulullah (saw). Pertama, keperibadian baginda (saw) secara total adalah teladan. Kedua, terdapat dalam keperibadian baginda (saw) perkara-perkara yang patut diteladani. Menurut al-Mawardi (t.t: 4,388) para ahli tafsir telah bercanggah pendapat tentang isu mencontohi Rasulullah (saw), sama ada ia merupakan suatu yang diwajibkan atau disunatkan. Oleh itu, beliau menyatakan bahawa terdapat dua pendapat berkaitan hal ini iaitu:

- i) Mencontohi baginda (saw) adalah diwajibkan sehinggalah wujud dalil yang menyatakan ia disunatkan.
- ii) Mencontohi baginda (saw) adalah disunatkan sehinggalah wujud dalil yang menyatakan ia diwajibkan.

Aspek mencontohi baginda (saw) mungkin diwajibkan dalam urusan keagamaan dan disunatkan dalam urusan keduniaan.

Objektif lafaz **أُسْوَةٌ** dan **حَسَنَةٌ** ini disebut secara *tankir* ialah untuk memberi maksud umum iaitu meliputi semua contoh teladan baik yang terdapat pada diri Rasulullah (saw) dengan mengikuti sunnahnya dan meninggalkan segala yang menyalahi sunnahnya. Baginda (saw) adalah contoh utama yang wajib diikuti, sama ada dalam setiap percakapannya, perbuatannya dan keseluruhan hidupnya kerana baginda (saw) hanya bercakap berdasarkan wahyu yang diturunkan kepadanya (Muhammad ‘Aliy al-Sabuniy, 1981:2,520). Di samping itu, status *tankir* kedua-dua lafaz ini juga menunjukkan maksud pujian dan penghormatan kepada baginda (saw) yang berperanan sebagai contoh teladan terbaik kepada seluruh umat Islam. Ia juga menunjukkan maksud hebat, iaitu contoh teladan yang hebat. Di sini, penulis juga berpendapat bahawa ia boleh membawa maksud hebat iaitu contoh tauladan yang hebat.

b) Lafaz **الْيَوْمِ** dii‘rab sebagai objek (المفعول به) dalam struktur ayat di atas dan lafaz **الْآخِرِ** adalah sifatnya. Kedua-dua lafaz ini tampil secara *ta‘rif* menerusi partikel *al* dan ia merupakan kata nama khas secara dominan yang merujuk kepada hari ketentuan iaitu hari kiamat. Lantaran itu lafaz ini lebih popular digunakan sebagai kata nama khas.

### 3.7.21 Analisis ayat 22

وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ۚ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا ﴿٢٢﴾

Maksudnya: Dan pada masa orang yang beriman melihat tentera al-Ahzab, mereka pun berkata: "Inilah yang telah dijanjikan Allah dan Rasul-Nya kepada kami", dan benarlah (apa yang telah dijanjikan) Allah dan Rasul-Nya. Dan (angkatan tentera musuh yang mereka lihat) itu tidak memberi sebarang kesan kepada mereka selain daripada menambahkan iman dan penyerahan diri mereka bulat-bulat kepada Allah. (al-Ahzab: 33, 22)

- a) Lafaz الْمُؤْمِنُونَ adalah pelaku bagi kata kerja رَأَى . Ia tampil berstatus *ta'rif* menerusi partikel *al* untuk menunjukkan seluruh orang mukmin yang sejati dan benar-benar ikhlas berdasarkan kepada perspektif uruf dan kebiasaan ketika berlakunya peperangan Ahzab.
- b) Lafaz الْأَحْزَابُ merupakan kata nama khas secara dominan (العلم بالغلبة). Partikel *al* yang tersisip pada lafaz ini asalnya adalah partikel *al* ketentuan. Namun, disebabkan populariti lafaz ini, ia telah berubah menjadi kata nama khas mengatasi penggunaan maksud asalnya. Oleh itu, lafaz الْأَحْزَابُ merujuk kepada gabungan tentera yang terdiri daripada kaum Quraisy, suku Gafan, Yahudi Bani Qurayzah dan Yahudi Bani Nadir.
- c) Lafaz إِيْمَانًا berada pada posisi kata nama yang dikecualikan dalam ayat di atas dan lafaz تَسْلِيمًا adalah *ma'tuf*. Maksud iman di sini ialah beriman kepada Allah (swt) dan Rasul-Nya serta janji-janji-Nya (al-Qasimiy,1957:17,4837). Penyebutan lafaz إِيْمَانًا secara *tankir* adalah sebagai pujian kepada orang yang benar-benar beriman dengan iman yang tulus ikhlas kepada Allah (swt) (Abu Bakr Jabir al-Jaza'iriy, 2008:4,198).
- d) Menurut Ibn 'Asyur (1997: 21,305) lafaz التَّسْلِيمُ bermaksud tunduk dan patuh kerana ia merupakan penyerahan diri kepada Allah (swt). Dengan erti kata lain, maksud تَسْلِيمًا ialah tunduk kepada perintah Allah (swt) dan berserah sepenuhnya kepada ketentuan-Nya. Antara bentuk penyerahan di sini ialah penyerahan diri orang mukmin untuk bertembung dengan musuh yang hebat tanpa memerlukan mereka bertarung dengan musuh (mengangkat tangan mereka) dan berdamai dengan menggunakan harta mereka. Reda dengan perintah Rasulullah (saw) serta tetap bersama baginda juga merupakan satu bentuk penyerahan (Ibn 'Asyur, 1997: 21, 305-306). Tujuan lafaz ini disebut secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud umum, iaitu menyerah diri secara

menyeluruh kepada Allah dan Rasul-Nya dengan seluruh anggota badan dalam semua ketentuan-Nya (al-Biqa'iy, t.t: 15,326).

### 3.7.22 Analisis ayat 23

مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا ﴿٢٣﴾

Maksudnya: Di kalangan orang-orang yang beriman itu ada individu yang bersikap benar menunaikan apa yang telah dijanjikannya kepada Allah; maka di kalangan mereka ada yang telah selesai mengotakan janjinya itu dan di kalangannya ada yang menunggu giliran; dan mereka pula tidak mengubah sedikit pun (janjinya), (al-Ahzab: 33, 23)

a) Lafaz الْمُؤْمِنِينَ adalah kata nama *majrur* menerusi partikel *jar* مِنْ. Frasa ini berada pada posisi predikat yang didahulukan. Partikel *al* yang menempel pada lafaz ini menunjukkan kepada seluruh orang mukmin sejati yang beriman dengan ikhlas kepada Allah (swt) dan mengakui kebenaran Rasul-Nya serta sentiasa setia, yakin dan bersedia untuk bertempur dengan musuh berdasarkan kepada perspektif uruf dan kebiasaan pada zaman Rasulullah (saw).

b) Lafaz رِجَالٌ dii'rab sebagai subjek dan ia boleh berfungsi sebagai subjek berstatus *tankir* kerana frasa kerjaan صَدَقُوا berada pada posisi sifat (al-Qurtubiy, 2006:17,111). al-Zamakhshariy (1998: 5,59) meriwayatkan bahawa terdapat beberapa orang beriman dalam kalangan sahabat yang bernazar bahawa mereka akan tetap teguh dan terus berperang bersama Rasulullah (saw) sehingga ke titisan darah terakhir sebagai syuhada. Mereka ialah 'Uthman bin 'Affan, Talhat bin 'Ubaydillah, Sa'id bin Zayd, Hamzat, Mus'ab bin 'Umayr dan beberapa sahabat yang lain. Lantaran itu, terdapat dalam

kalangan para sahabat yang beriman, individu-individu yang bersikap benar menunaikan apa yang telah dijanjikan kepada Allah (swt) untuk berjuang membela Islam, maka ada yang telah selesai melunaskan janjinya itu lalu gugur syahid seperti Anas bin al-Nadr dan Hamzat. Ada juga di antara mereka yang menunggu giliran untuk syahid (Muhammad ‘Aliy al-Sabuniy, 1981: 2,521).

Lafaz رِجَالٌ adalah jamak bagi perkataan رَجُلٌ yang merupakan pecahan daripada perkataan الرَّجُلُ yang bermaksud kekuatan keyakinan manusia (Ibn ‘Asyur, 1997: 21, 307). Lafaz ini biasanya diterjemahkan dengan ramai lelaki. Namun, dalam ayat ini ia tidak menunjukkan maksud khusus kepada jantina lelaki. Oleh itu, penulis berpandangan bahawa penampilan lafaz ini secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud umum. Ia bermaksud tokoh-tokoh dan personaliti-personaliti terkemuka secara umum dari kalangan lelaki dan wanita yang memiliki kekuatan mental dan sifat terpuji.

Motif lafaz رِجَالٌ diungkapkan secara *tankir* juga adalah untuk menunjukkan maksud kehebatan dan kesempurnaan, iaitu mereka adalah orang-orang yang hebat dan sempurna dalam kalangan para sahabat berdasarkan kepada pengorbanan yang diberikan demi menjayakan dan membantu agama dan memelihara kehormatan umat Islam (al-Alusi, t.t: 11,171).

Di samping itu, penampilannya secara *tankir* juga memberi maksud pujian kepada beberapa orang beriman yang telah gugur di medan peperangan dan bersedia untuk gugur bagi membela agama. Golongan yang dimaksudkan ini adalah orang yang berasa terkilan kerana terlepas daripada menyertai perang Badar. Apabila mereka menerima kekalahan dalam perang Uhud, mereka telah berjanji kepada Allah (swt) akan berperang bersungguh-sungguh bersama Rasulullah (saw) sehingga syahid pada perang yang selanjutnya (Abu Bakr Jabir al-Jaza’iriy, 2008: 4,198).

### 3.7.23 Analisis ayat 24

لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٢٤﴾

Maksudnya: Supaya Allah membalas orang yang benar disebabkan kebenaran mereka, dan menyiksa orang yang munafik jika Dia kehendaki, atau Dia menerima taubat mereka. Sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Mengasihani. (al-Ahzab: 33, 24)

Dalam ayat ini Allah (swt) menjelaskan beberapa alasan mengapa Dia memberikan ujian kepada orang yang beriman.

a) Menurut al-Mawardi (t.t: 4,390) lafaz الصَّادِقِينَ ini berkemungkinan membawa dua maksud, iaitu:

- i) Orang yang benar apabila mereka melihat kemaraan tentera Ahzab.
- ii) Orang yang menepati apa yang telah mereka janjikan kepada Allah (swt), iaitu berjuang membela agama dan patuh kepada Allah dan Rasul-Nya, lalu mereka terus komited dan tidak mengubah perjanjian tersebut.

Penulis berpendapat bahawa penampilan lafaz الصَّادِقِينَ secara *ta'rif* menerusi partikel *al* menunjukkan maksud orang-orang yang benar dan menepati janji-Nya dalam kalangan orang yang beriman berdasarkan kepada perspektif uruf dan kebiasaan pada zaman Rasulullah (saw). Di samping itu, ia juga boleh membawa maksud menyeluruh, iaitu meliputi semua orang yang benar.

b) Lafaz الْمُنَافِقِينَ dii'rab sebagai objek dan tampil secara *ta'rif* menerusi partikel *al*. Orang-orang munafik ialah orang yang memungkiri janji mereka (Muhammad 'Aliy al-Sabuniy, 1981:2,521). Penempelan partikel *al* pada lafaz الْمُنَافِقِينَ menunjukkan maksud



orang-orang yang tidak menepati janji-Nya berdasarkan kepada perspektif uruf dan kebiasaan pada zaman Rasulullah (saw). Di samping itu, penulis berpendapat bahawa ia juga boleh membawa maksud umum yang meliputi semua orang munafik.

### 3.7.24 Analisis ayat 25

وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا ۚ وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ ۚ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا



Maksudnya: *Dan Allah telah menghalau kembali orang yang kafir itu dengan keadaan mereka geram marah, mereka tidak memperolehi sebarang **keuntungan**. Dan Allah selamatkan **orang yang beriman** daripada bencana menghadapi **peperangan itu**. Dan Allah Maha Kuat lagi Maha Perkasa/kuasa.*(al-Ahzab: 33, 25)

Ayat ini menceritakan bahawa setelah Allah (swt) mengutus angin kencang dan bala tentera yang tidak dapat dilihat oleh orang kafir, maka orang kafir dari kaum Quraisy dan Ghaftan dihalau ke rumah masing-masing dalam keadaan kecewa kerana kalah dalam peperangan sehingga gagal memperolehi sebarang harta rampasan perang. (al-Maraghiy, 1946:21,148).

a) Sebahagian ahli tafsir menafsirkan maksud خَيْرًا (keuntungan) di dalam ayat ini sebagai kemenangan ke atas Nabi (saw) dan orang-orang Islam. Manakala sebahagian yang lain menafsirkannya sebagai harta sepertimana firman Allah (swt) dalam surah al-Adiyat, ayat 8:

وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ

Maksudnya: *Dan sesungguhnya dia sangat bakhil kerana cintanya kepada harta* (al-Adiyat: 100, 8)

Dalam konteks ini ia lebih tepat membawa makna umum, iaitu bermaksud setiap keuntungan yang diperolehi oleh mereka secara umum yang merangkumi keuntungan di dunia dan di akhirat. Hal ini kerana, kata nama *nakirah* dalam konteks ayat nafi bermaksud umum (al-Alusiyy, t.t:11,175). Menurut Muhammad ‘Aliy al-Sabuniy (1981: 2,521) orang-orang kafir tidak memperolehi sebarang keuntungan sama ada keuntungan di dunia mahupun di akhirat, bahkan mereka telah mendapat dosa kerana bertempur dengan Rasulullah (saw) dan kesungguhan mereka untuk membunuh baginda (saw).

al-Zamakhshariy (1998: 5,61) menyatakan bahawa frasa *بَغِظْتَهُمْ* dan ayat *لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا* adalah *hal*. Cuma ayat yang kedua diharuskan berperanan sebagai penerang atau penyambung kepada yang pertama. Ayat ini juga termasuk dalam kategori menghina dan mengejek orang-orang kafir.

b) Dalam ayat di atas lafaz *الْمُؤْمِنِينَ* tampil secara *ta‘rif* menerusi partikel *al* generik yang bermaksud orang yang beriman mengikut perspektif uruf ketika itu.

c) Lafaz *الْقِتَالِ* adalah objek kedua dalam struktur ayat di atas (Bahajat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8,120). Penempelan partikel *al* pada lafaz ini menunjukkan kepada peperangan tertentu yang dimaklumi secara minda, iaitu peperangan Ahzab. Istilah peperangan yang biasa diketahui ialah aktiviti merekrut barisan tentera, memanah dan bertempur menggunakan pedang (al-Alusiyy, t.t: 21,175). Dalam ayat ini, Allah (swt) menyatakan bahawa orang yang beriman telah diselamatkan oleh Allah (swt) daripada bencana menghadapi peperangan itu dengan menurunkan para malaikat dan menghantarkan angin kencang dan ribut yang telah memusnahkan segala kelengkapan serta menumbangkan khemah-khemah tentera musuh, semua ini menjadikan mereka porak peranda bertempiaran (Salahuddin Abdullah & Omar Khalid, 2009:5,97). Menurut Ibn Kathir (1993: 3,459) ayat *وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ* juga mengandungi isyarat

untuk menghentikan peperangan yang terjadi antara kaum muslimin dan kaum Quraisy. Setelah peristiwa itu, kaum Quraisy tidak memerangi kaum muslimin, bahkan kaum muslimin yang memerangi kaum Quraisy sehingga Allah (swt) memerdekakan kota Mekah.

### 3.7.25 Analisis ayat 26

وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ  
وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا ﴿٣٦﴾

Maksudnya: *Dan Dia menurunkan golongan ahli **Kitab** yang membantu tentera musuh itu daripada benteng-benteng mereka, setelah diisikanNya hati mereka dengan **perasaan gerun**. Dan **di antaranya** kamu bunuh dan **sebahagian** lagi kamu tawan.* (al-Ahzab: 33, 26)

a) Lafaz الْكِتَابِ adalah *mudaf ilayh* (Bahajat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8,121). Penampilan lafaz ini secara *ta‘rif* merujuk kepada kitab Taurat dan Injil yang sedia dimaklumi secara minda. Oleh itu frasa *idafah* أَهْلُ الْكِتَابِ merujuk kepada orang Yahudi<sup>17</sup> dari Bani Qurayzat<sup>18</sup> mengikut pendapat majoriti ulama tafsir (Abu Hayyan al-Andalusi, 1993: 7,218).

b) Lafaz الرُّعْبِ dii‘rab sebagai objek dalam struktur ayat di atas (Bahajat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,121). Ia bermaksud ketakutan yang maksima sehingga kaum Yahudi menyerah diri untuk dihukum mati dan keluarga mereka ditawan (al-Alusi, t.t: 21,175). Partikel *al* yang tersisip pada lafaz الرُّعْبِ adalah partikel *al* generik. Oleh itu, ia menunjukkan maksud jenis perasaan gerun.

<sup>17</sup> Kaum Yahudi di Madinah terdiri daripada tiga puak. Dua daripadanya ialah Bani Qaynuqa dan Bani Nadir yang telah diusir keluar dari Madinah pada masa yang lalu disebabkan perbuatan khianat yang mereka lakukan (Salahuddin Abdullah & Omar Khalid, 2009: 5,98).

<sup>18</sup> Mereka berasal dari sebahagian keturunan Bani Israil yang nenek moyangnya dahulu tinggal di wilayah Hijaz, kemudian mereka melarikan diri dari penindasan yang mereka alami dan berselerak di setiap pelusuk negeri (Ibn Kathir, 1993: 470) (al-Qasimi, 1957: 17, 4845).

c) Dalam ayat ini lafaz فَرِيقًا disebut sebanyak dua kali dan kedua-duanya berada pada posisi objek yang berstatus *tankir* (Bahajat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,121). Menurut Ibn ‘Asyur (1997:21,313) tujuan pendepanan objek, iaitu lafaz فَرِيقًا yang pertama adalah sebagai penekanan terhadap kepentingan menyebut objek tersebut. Hal ini kerana kumpulan tersebut merupakan golongan lelaki dari kaum tersebut dan pembunuhan mereka adalah sebagai penanda aras kepada penguasaan penuh terhadap tanah, harta dan tawanan perang. Manakala objek bagi kata kerja تَأْسِرُونَ tidak perlu didepankan kerana ia mengikut struktur asalnya. Dalam ayat ini lafaz فَرِيقًا yang kedua bukan merupakan lafaz yang pertama. Lafaz فَرِيقًا yang pertama bermaksud kumpulan lelaki yang mengangkat senjata menyertai peperangan. Manakala lafaz فَرِيقًا yang kedua bermaksud kumpulan wanita dan kanak-kanak yang tidak mengangkat senjata (al-Sya‘rawi, 1991:19, 11988) (al-Qurtubiy, 2006:17,116). Dalam ayat ini dan ayat seterusnya Allah (swt) menerangkan perihal kaum Yahudi yang telah belot dengan berpihak kepada musuh. Oleh itu, kampung halaman kaum Yahudi telah dikepung kerana mengkhianati janji setia dengan Rasulullah (saw) dan mereka menyerah diri. Di saat itu, mereka pasrah untuk menerima apa jua hukuman yang diputuskan oleh Sa‘ad ibn Mu‘az. Mereka dikenakan hukuman yang sepadan dengan jenayah mereka iaitu hukuman bunuh dikenakan ke atas orang lelaki kaum itu, manakala kaum wanita dan kanak-kanak ditawan sebagai hamba serta harta mereka dirampas. Mengikut riwayat, bilangan orang lelaki yang dibunuh adalah sekitar lapan ratus sehingga sembilan ratus orang (Muhammad ‘Aliy al-Sabuniy, 1981:2,522). Penampilan kedua-dua lafaz فَرِيقًا secara *tankir* dalam ayat di atas adalah untuk menunjukkan maksud ugutan dan gertakan terhadap bani Qurayzat sebagai balasan terhadap pengkhianatan mereka. Hal ini bertujuan untuk menimbulkan perasaan gerun dalam hati mereka.

### 3.7.26 Analisis ayat 27

وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطُؤُوهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا ﴿٢٧﴾

Maksudnya: *Dan Dia menjadikan kamu mewarisi tanah-tanah, rumah-rumah dan harta benda mereka, dan juga **tanah-tanah** yang belum kamu menjejaknya. Dan adalah Allah Maha Kuasa atas tiap-tiap **sesuatu**.* (al-Ahzab: 33, 27)

a) Lafaz أَرْضًا merujuk kepada negara yang ditakluki selepas peperangan Ahzab seperti Iraq, Syam, Yaman dan Mekah (Ibn ‘Atiyya al-Andalusiy, 2007: 7,111). Namun, para ulama telah berselisih pendapat mengenai lokasi atau negara yang dimaksudkan dalam lafaz أَرْضٌ. al-Syawkaniy (1995:4,344) menyatakan bahawa terdapat empat pendapat, iaitu:

- i) Yazid bin Rawman, Ibn Yazid dan Muqatil mengatakan Khaybar.
- ii) Qatada mengatakan Mekah.
- iii) al-Hasan menamakan Rom dan Parsi.
- iv) ‘Ikrima mengatakan setiap tanah yang ditakluki oleh orang Islam sehingga ke hari Kiamat.

Menurut Ibn ‘Asyur (1997:21,313) pendapat yang paling jelas dan tepat ialah wilayah Khaybar kerana orang Islam telah menaklukinya setelah setahun sebulan berlakunya pencerobohan Qurayza. Tambahan pula ia telah ditakluki oleh Rasulullah (saw) pada tahun keenam selepas perdamaian Hudaibiyah (Abu Bakr Jabir al-Jaza’iriy, 2008:4, 200). Justeru, penampilan lafaz ini secara *tankir* adalah untuk menunjukkan sesuatu yang tidak diketahui, iaitu lokasi misteri yang akan ditakluki oleh tentera Islam pada suatu masa nanti.

b) Lafaz شَيْءٌ merupakan kata nama *nakirah* yang sentiasa berada dalam keadaan kabur. Tambahan pula lafaz ini didahului oleh lafaz كُلُّ yang menguatkan lagi maksud umum pada lafaz ini. Oleh itu, lafaz ini disebut secara *tankir* untuk memberi maksud umum.

### 3.7.27 Analisis ayat 28

يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا

Maksudnya: Wahai nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu: "Sekiranya kamu semua mahukan kehidupan dunia (yang mewah) dan perhiasannya (yang indah), maka marilah supaya Aku berikan kepada kamu mut'ah (sagu hati) dan Aku lepaskan kamu dengan cara yang sebaik-baiknya. (al-Ahzab: 33, 28)

Ayat ini mengandungi seruan kedua Allah (swt) secara terus kepada Nabi Muhammad (saw) dalam surah al-Ahzab. Menurut Ibn 'Asyur (1997: 21,249) seruan ini merupakan pendahuluan yang bertujuan untuk memuji kedudukan para isteri Nabi (saw) dan menyatakan kondisi mereka yang amat hampir dengan kedudukan baginda (saw) itu sendiri.

a) Partikel *al* yang menempel pada lafaz النَّبِيِّ adalah partikel *al* ketentuan secara hadir. Oleh itu, ia menunjukkan kepada individu yang telah dimaklumi oleh penutur atau penerima ujaran iaitu Nabi Muhammad (saw) kerana baginda diketahui ada hadir bersama sewaktu ungkapan diujarkan. Ini diperkukuhkan dengan pendapat Ibn Hisyam yang menyatakan bahawa partikel *al* membawa maksud ketentuan secara hadir dalam gaya seruan. Dalam konteks ini penulis berpendapat bahawa partikel *al* yang tersisip pada lafaz النَّبِيِّ membawa maksud penghormatan kepada Baginda (saw).

b) Lafaz *الحياة* dii‘rab sebagai objek dan lafaz *الدنيا* adalah sifatnya (Bahajat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,123). Menurut Ibn ‘Asyur (1997:7,193) status *ta‘rif* pada lafaz *الحياة* adalah merupakan *ta‘rif* generik. Justeru ia bermaksud jenis kehidupan yang dikenali dengan dunia yang dinikmati oleh setiap orang. Ia merupakan kehidupan yang lebih utama dan hampir dengan manusia. Sehubungan itu, frasa adjektif *الحياة الدنيا* diujarkan bagi menunjukkan keadaan kehidupan atau tempohnya. Ia bermaksud kelapangan, kemewahan dan kesenangan hidup di dunia (Ibn ‘Asyur, 1997: 21,180). Penampilannya secara *ta‘rif* menunjukkan kepada kata nama khas secara dominan.

### 3.7.28 Analisis ayat 29

وَإِنْ كُنْتُمْ تُرَدُّونَ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَالْأَخِرَةِ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنِينَ مِنْكُمْ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٢٩﴾

Maksudnya: *Dan sekiranya kamu semua mahukan (keredhaan) Allah dan Rasul-Nya serta (kesenangan) di negeri akhirat, maka sesungguhnya Allah menyediakan bagi orang yang berbuat baik di kalangan kamu pahala yang besar.* (al-Ahzab: 33, 29)

a) Lafaz *الدَّار* tampil secara *mansub* kerana ia adalah *ma‘tuf* kepada lafaz Allah (swt) yang berfungsi sebagai objek dan lafaz *الْآخِرَةِ* adalah sifatnya (Bahajat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,123). Maksud *الدَّار* ialah tempat tinggal, manakala lafaz *الْآخِرَةِ* pula bermaksud yang tetap dan kekal, iaitu tiada tempat tinggal selepasnya (Ibn ‘Asyur: 20, 189). Lafaz *الدَّار الْآخِرَةِ* merupakan kata nama khas secara dominan, iaitu Hari Akhirat atau disebut Hari Kiamat. Namun, di sini Abu al-Tayyib Siddiq al-Najjariy (1995:11,75) mentafsirkannya sebagai syurga dan nikmat kemewahannya.

b) Lafaz *الْمُحْسِنَاتِ* tampil secara *ta‘rif* menerusi partikel *al* ketentuan, iaitu merujuk kepada para isteri Nabi (saw) yang diketahui secara minda. Ini boleh difahami menerusi konteks ayat yang mengandungi kata ganti nama kedua (*مخاطب*), iaitu *كُنَّ* yang

berstatus feminin dan jamak. Penampilannya secara *ta'rif* di sini adalah untuk menunjukkan pujian dan penghormatan kepada wanita yang melakukan amalan soleh dan mempunyai akhlak yang mulia dari aspek tutur kata dan perbuatan serta taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Ini merupakan natijah daripada kesediaan mereka hidup secara sederhana serta menurut jalan yang diredai Allah (swt) dan Rasulnya dan mengutamakan kesenangan pada hari akhirat yang dapat difahami menerusi konteks ayat sebelumnya.

c) Dalam ayat di atas, lafaz أَجْرًا berada pada posisi objek dan lafaz عَظِيمًا adalah sifatnya (Bahajat 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,123). Lafaz أَجْرًا dan عَظِيمًا disebut secara *tankir* untuk menunjukkan maksud banyak, iaitu balasan pahala yang tidak terhitung banyaknya dan kebesaran yang tidak terbatas (al-Alusiyy, t.t: 21,182). Balasan pahala yang besar dan tidak dapat digambarkan itu merupakan syurga yang kekal abadi dan ia diperolehi sebagai balasan kepada perbuatan ihsan mereka.

### 3.7.29 Analisis ayat 30

يَنْسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ يُضَعَفُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ ۖ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴿٣٠﴾

Maksudnya: Wahai isteri-isteri nabi, sesiapa di kalangan kamu yang melakukan sesuatu perbuatan keji yang nyata, nescaya akan digandakan azab siksa baginya dua kali ganda. Dan (hukuman) yang demikian itu adalah mudah bagi Allah melaksanakannya. (al-Ahzab: 33, 30)

a) Lafaz النَّبِيِّ dii'rab sebagai *mudaf ilayh* dalam struktur ayat di atas. Partikel *al* yang tersisip pada lafaz النَّبِيِّ ialah partikel *al* ketentuan yang merujuk kepada nabi Muhammad (saw) Penyebutannya secara *ta'rif* menerusi partikel *al* di sini adalah menunjukkan



penghormatan kepada nabi (saw) sebagai manusia agung. Oleh itu posisinya sebagai *mudaf ilayh* kepada lafaz نِسَاء (isteri-isteri) yang diseru, menunjukkan kepentingan mesej yang ingin disampaikan.

b) Menurut al-Maraghiy (1946:21,151), maksud lafaz فَاحِشَةٌ ialah perbuatan yang buruk seperti nusyuz, mempunyai akal yang tidak baik dan lebih memilih kehidupan duniawi serta perhiasan dunia daripada Allah (swt) dan rasul-Nya. Manakala lafaz مُبَيَّنَةٌ pula bermaksud keburukan yang jelas dan terperinci. Kebiasaannya lafaz فَاحِشَةٌ dimaksudkan dengan perbuatan yang sangat keji. Justeru, para ulama berpendapat bahawa sekiranya ia tampil secara *ta'rif* menerusi partikel *al* yang tersisip di awal perkataan tersebut iaitu الْفَاحِشَةُ, maka dalam keadaan ini ia membawa maksud zina dan liwat serta segala yang menyamainya. Namun, apabila ia disebut secara *tankir* tanpa partikel *al*, maka ia menunjukkan maksud dosa secara umum merangkumi zina dan dosa yang lain. Namun sekiranya ia digandingkan dengan sifat مُبَيَّنَةٌ, maka maksud dosa yang jelas dalam ayat ini antara lainnya ialah nusyuz atau derhaka, iaitu memberikan layanan yang buruk, bersifat angkuh dan membangkang perintah Nabi (saw) dalam kedudukan baginda sebagai suami (Abu Muhammad Makkiy bin Abi Talib al-Qaysiy, 2008:9,5826). Penulis sependapat dengan Ibn 'Atiyyat (2007:7,113) yang mengatakan bahawa penampilan frasa adjektif فَاحِشَةٌ مُبَيَّنَةٌ secara *tankir* adalah menunjukkan maksud umum yang meliputi segala jenis maksiat. Tambahan lagi, frasa adjektif yang berstatus *tankir* ini berada dalam konteks ayat syarat yang membawa maksud umum.

c) Lafaz الْعَذَابُ dii'rab sebagai pengganti pelaku dalam struktur ayat di atas (Bahajjat 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,125). Status *ta'rif* pada lafaz الْعَذَابُ ialah status ketentuan. Ia merujuk kepada azab yang disediakan oleh Allah (swt) untuk perkara maksiat dan perbuatan yang keji (Ibn 'Asyur, 1997:21,320).

d) Lafaz ضَعْفَيْنِ dii'rab sebagai pengganti *maf'ul mutlaq* dalam struktur ayat di atas (Bahajati 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,125). Penyebutan lafaz ini secara *tankir* adalah untuk memberi maksud banyak. Oleh sebab itulah al-Qurtubiy (2006:17,133-134) menyebut bahawa hukuman akan meningkat berganda mengikut tahap kehormatan dan status seseorang. Oleh kerana status para isteri Nabi (saw) hampir menyamai kedudukan Nabi (saw), maka pahala dan dosa mereka akan digandakan sebanyak dua kali ganda oleh Allah (swt) disebabkan oleh kedudukan mereka yang mulia, darjat mereka yang istimewa dan kelebihan mereka mengatasi seluruh wanita. Pemahaman ini jelas melalui ketelanjuran mereka menyakiti baginda (saw) dengan layanan yang kurang memuaskan. Oleh itu, hukuman tersebut adalah mengikut kadar besarnya kesalahan yang dilakukan. Menurut al-Mawardi (t.t: 4,397) terdapat dua pendapat berkaitan penggandaan azab, iaitu:

- i) Azab di dunia dan azab di akhirat. Pendapat ini diutarakan oleh Qatadat.
- ii) Dua azab di dunia disebabkan oleh kesalahan mereka yang besar, iaitu menyakiti Rasulullah (saw).

### 3.7.30 Analisis ayat 31

﴿وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُمْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِيَهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا﴾

Maksudnya: *Dan sesiapa di kalangan kamu semua (isteri-isteri Nabi) tetap taat kepada Allah dan rasul-Nya serta mengerjakan amal yang saleh (dengan cara mendekatkan diri dengan Allah), Kami akan berikan kepadanya pahala amalnya itu dua kali ganda dan Kami sediakan baginya limpah kurnia yang mulia. (al-Ahzab: 33, 31)*

- a) Lafaz صَالِحًا yang dimaksudkan di sini ialah melakukan perkara sunat dan kebaikan (Abu Bakr Jabir al-Jaza'iriy, 2008: 4,206). Amal soleh boleh dilakukan di antara sesama

para isteri Nabi (saw) dan di antara mereka dan tuhan mereka (al-Mawardi, t.t: 4,398). Lafaz ini berada dalam konteks ayat syarat, iaitu مَنْ yang bermaksud syarat. Oleh itu, penampilannya secara *tankir* mengandungi maksud umum, iaitu meliputi semua kebajikan dan amalan soleh.

b) Lafaz مَرَّتَيْنِ dii‘rab sebagai pengganti *maf‘ul mutlaq* dalam struktur ayat di atas (Bahajati ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8,126). Dalam konteks ayat ini Allah (swt) mengurniakan dua pahala kepada para isteri, pahala kerana taat dan bertaqwa kepada Allah (swt), dan pahala kerana pandai mengambil hati dan mencari keredaan suami iaitu Rasulullah dengan memberikan layanan yang baik dan bersikap qanaah iaitu reda dengan rezeki yang termampu dan tidak tamak haloba (Muhammad al-Amin bin ‘Abdullah al-Syafi‘iy, 2008: 23, 10). Menurut al-Mawardi (1990: 4,398) terdapat dua pendapat berkaitan pemberian dua pahala:

i) Kedua-dua pahala diperolehi di dunia

ii) Satu pahala diperolehi di dunia dan satu lagi pahala di perolehi di akhirat.

Sehubungan dengan ini, penulis berpandangan bahawa penampilan lafaz مَرَّتَيْنِ secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud banyak.

c) Lafaz رِزْقًا adalah objek dan lafaz كَرِيمًا adalah sifatnya. Lafaz رِزْقًا bermaksud limpahan kurnia dan lafaz كَرِيمًا pula bermaksud selamat daripada bala bencana dan kecacatan. Para ahli tafsir mentafsirkan رِزْقًا كَرِيمًا sebagai syurga dan nikmat kemewahannya. Penulis berpandangan bahawa penampilan kedua-dua lafaz ini secara *tankir* adalah untuk membawa maksud umum. Hal ini selaras dengan pendapat Ahmad Mustafa al-Maraghiy (1946:22,4) yang mengatakan bahawa kemuliaan ini merangkumi kemuliaan di dunia dan di akhirat. Di dunia, mereka dihormati dan dipandang mulia oleh wanita-wanita lain di seluruh dunia. Manakala di akhirat pula mereka akan

mendapat darjat dan kedudukan yang tinggi dan mulia di sisi Allah (swt) di dalam syurga yang penuh kenikmatan.

Di samping itu, penulis berpendapat bahawa ia juga mengandungi maksud pujian terhadap limpah kurnia Allah (swt) yang baik, berterusan dan diredai-Nya dengan menampilkan lafaz رِزْقًا كَرِيمًا secara *tankir*. Limpah kurnia Allah (swt) ini merupakan tambahan kepada pahala yang berganda di syurga yang diperolehi hasil daripada ketaatan mereka kepada Allah (swt) dan Rasul-Nya serta melakukan amalan soleh (Muhammad ‘Aliy al-Sabuniy, 1981:2,523).

### 3.7.31 Analisis ayat 32

يٰۤاَيُّهَا النِّسَاءُ لَسْتُنَّ كَاٰحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ ۚ اِنْ اٰتَقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِيْ قَلْبِهٖ  
مَّرَضٌ وَّ قُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾

Maksudnya: *Wahai isteri-isteri **nabi**, kamu semua bukanlah seperti **mana-mana wanita yang lain** kalau kamu tetap bertakwa. Oleh itu, janganlah kamu **berkata-kata** dengan lembut manja kerana yang demikian boleh menimbulkan keinginan orang yang ada **penyakit** dalam hatinya dan sebaliknya bercakaplah dengan kata-kata yang baik.* (al-Ahzab: 33, 32)

a) Dalam ayat di atas, lafaz النِّبِيِّ berada pada posisi *mudaf ilayh* (Bahajat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8,126). Lafaz ini disisip dengan partikel *al* ketentuan yang merujuk kepada Nabi Muhammad (saw). Penampilannya secara *ta‘rif* menerusi partikel *al* menunjukkan penghormatan kepada Nabi (saw) sebagai suami kepada wanita-wanita terpilih. Isteri-isteri baginda mempunyai kedudukan mulia yang hampir menyamai kedudukan baginda (saw). Hal ini kerana sandaran kepada orang yang mulia juga menunjukkan kemuliaan. Lantaran itu, posisinya sebagai *mudaf ilayh* kepada lafaz نِسَاءٍ

(isteri-isteri) yang dipanggil, mengandung kepentingan mesej yang ingin disampaikan. Tujuan ayat ini mengulangi panggilan kepada para isteri Nabi (saw) adalah semata-mata untuk menarik perhatian terhadap mesej yang terkandung dalam ayat ini.

b) Menurut al-Zamakhshariy (1998: 5,65) lafaz أَحَدٌ asalnya bermaksud tunggal, iaitu الْوَاحِدُ yang bererti satu. Kemudian lafaz tersebut diberikan maksud penafian secara umum (النفى العام) yang meliputi gender maskulin dan feminin, bilangan satu dan banyak. Oleh itu, ayat لَسْتُنَّ كَجَمَاعَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ جَمَاعَاتٍ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ (kamu semua bukanlah seperti sebuah kumpulan daripada mana-mana kumpulan wanita yang lain) iaitu ‘Apabila anda meneliti seluruh wanita secara kumpulan, maka anda tidak akan menjumpai satu kumpulan pun dalam kalangan mereka yang menyerupai anda semua dari segi kemuliaan dan senioriti. Contohnya firman Allah (swt):

وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ ..

Maksudnya: *Orang-orang yang beriman kepada Allah dan para rasul-Nya dan tidak membeza-bezakan seorang pun di antara mereka, ..* (al-Nisa’: 4,152)

Ia bermaksud di antara sebuah kumpulan dalam kalangan mereka, iaitu penyamarataan antara kesemua mereka bahawa mereka berada di landasan yang benar.

Dalam konteks ini, Abu Hayyan al-Andalusiy sependapat dengan pandangan al-Zamakhshariy yang mengatakan bahawa lafaz أَحَدٌ asalnya bermaksud tunggal. Namun, beliau menafikan kesahan pendapat al-Zamakhshariy yang mengatakan bahawa lafaz أَحَدٌ memberi maksud penafian secara umum yang merangkumi gender maskulin dan feminin, bilangan satu dan banyak. Hal ini kerana maksud lafaz yang digunakan secara penafian umum tidak menyerupai maksud tunggal kerana sesuatu yang tunggal lahir daripada lafaz yang bersifat satu. Sedangkan lafaz أَحَدٌ yang digunakan untuk maksud

penafian umum hanya dikhususkan kepada individu yang berakal. Adapun berkaitan dengan pernyataan al-Zamakhshariy لَسْتُ كَجَمَاعَةٍ وَاحِدَةٍ, Abu Hayyan al-Andalusiyy menghuraikan ujaran لَيْسَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْكُمْ لَسْتُ (bukan setiap orang dalam kalangan kamu). Dalam hal ini ia dihukum ke atas setiap orang, iaitu seorang demi seorang bukan hukum secara kolektif berdasarkan keadaannya yang berkumpulan. Oleh itu, beliau menyatakan bahawa makna كَأَحَدٍ ialah كَشَخْصٍ وَاحِدٍ (seperti seorang individu), Maka dikekalkan أَحَدٌ dalam keadaan maskulin dan beliau tidak mentakwilkannya kepada جَمَاعَةٍ وَاحِدَةٍ (satu kumpulan). Adapun ayat وَلَمْ يَفْرُقُوا بَيْنَ أَحَدٍ وَمَنْهُمْ (Mereka tidak membeza-bezakan seorangpun di antara mereka) maka ia berkemungkinan memberi maksud penafian umum kerana ia hadir dalam konteks ayat nafi. Oleh itu, lafaz أَحَدٌ mungkin memberi makna satu dan mungkin *ma'tufnya* telah digugurkan dan andaiannya ialah بَيْنَ وَاحِدٍ وَوَاحِدٍ مِنْ رُسُلِهِ (di antara seorang demi seorang dalam kalangan rasul-Nya) (Abu Hayyan al-Andalusiyy, 1993: 7,221). Menurut Ibn 'Asyur (1997:22; 7) kebiasaannya lafaz ini digunakan secara *tankir* dalam konteks ayat nafi. Contohnya firman Allah (swt) dalam surah al- Haqqat, ayat 47:

﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾

Maksudnya: *Maka sekali-kali tidak ada **seorang** pun dari kamu yang dapat menghalangi (Kami), dari pemotongan urat nadi itu.*(al-Haqqat: 69,47)

Sehubungan itu, penulis berpandangan bahawa ia menunjukkan penafian setiap individu dari kategorinya apabila ia berada dalam konteks ayat nafi.

c) Penggunaan partikel *al* pada lafaz النِّسَاءِ membawa maksud menyeluruh menurut adat dan kebiasaan wanita pada zaman itu (الاستغراق العرفي). Oleh itu, ia bermaksud seluruh wanita daripada umat ini. Hal ini dapat difahami menerusi penggunaan gaya seru dan kata ganti nama pihak kedua dalam konteks ayat tersebut.

d) Maksud lafaz الْقَوْلُ ialah kata-kata yang lembut dan menarik. Partikel *al* yang tersisip pada lafaz ini merupakan partikel *al* ketentuan, iaitu percakapan lembut yang diketahui. Maksud ini dijelaskan dan diperkuatkan lagi dengan penggunaan kata kerja يَخْضَعْنَ yang hadir sebelumnya, maka ia memberi maksud merendahkan suara atau lebih khusus kata-kata lembut yang menggoda seperti kata-kata orang yang menimbulkan kesangsian dan percakapan si pelacur (al-Zamakhshariy, 1998: 7,66). al-Sya'rawiy (1991:19,12019) menjelaskan secara terperinci istilah الْخُضُوعُ بِالْقَوْلِ ialah percakapan wanita yang mengandungi kelembutan, kemanjaan yang boleh mencairkan hati lelaki malah ditambah lagi dengan pandangan yang menggoda dan jarak yang hampir apabila beliau berbicara dengan lelaki.

e) Dalam ayat di atas lafaz مَرَضٌ di'rab sebagai subjek yang dikemudiankan (Bahajjat 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,128). Oleh kerana itu, keadaan ini mengharuskannya tampil secara *tankir*. Maksud dalam hati mereka ada penyakit ialah orang yang mempunyai niat untuk melakukan perbuatan serong terhadap wanita, seperti melakukan zina. Penampilan lafaz مَرَضٌ secara *tankir* membawa maksud sejenis penyakit, iaitu penyakit ragu-ragu dan nifaq. al-Tha'labiy (2002:8,34) memahami maksud مَرَضٌ sebagai kejahatan dan iman yang lemah. Manakala al-Zamakhshariy (1998:5,66) pula mengatakan ia bermaksud kesangsian dan kejahatan atau perzinaan. Menurut al-Mawardi (t.t: 4,399) terdapat dua pandangan dalam mentafsirkan maksud penyakit ini iaitu:

- i) 'Ikrimat dan al-Suddiy mengatakan ia adalah godaan nafsu syahwat berzina dan kejahatan.
- ii) Qatadat pula berpendapat ia adalah nifaq.

### 3.7.32 Analisis ayat 33

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾

Maksudnya: *Dan hendaklah kamu tetap diam di rumahmu serta janganlah kamu mendedahkan diri dan berhias seperti yang dilakukan oleh orang Jahiliyah zaman dahulu dan dirikanlah sembahyang, tunaikanlah zakat dan taatlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah hanyalah hendak menghapuskan perkara-perkara yang mencemarkan daripada kamu, wahai Ahl al-Bait dan hendak membersihkan kamu sebersih-bersihnya. (al-Ahzab: 33, 33)*

a) Dalam ayat di atas, lafaz الْجَاهِلِيَّةِ adalah *mudaf ilayh* dan lafaz الْأُولَىٰ adalah sifatnya (Bahajat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,128). Jahiliyah ialah tempoh yang dilalui oleh orang Arab sebelum kedatangan Islam. Penampilannya secara feminin adalah sebagai takwil kepada tempoh. Lafaz ini dinisbahkan kepada orang jahil. Masyarakat Arab yang hidup pada zaman tersebut jahil terhadap Allah (swt) dan syariat-Nya. Seterusnya ia diperihalkan dengan sifat الْأُولَىٰ yang merupakan sifat yang bebas. Walaupun begitu, terdapat dalam kalangan ahli tafsir yang menjadikannya sifat yang terikat, lalu mengkategorikannya kepada dua jenis, iaitu Jahiliyah lampau sebelum kedatangan Islam dan Jahiliyah selepas kedatangan Islam (Ibn ‘Asyur, 1997:22,11). Maksud Jahiliyah lampau ialah kekafiran yang wujud sebelum kedatangan Nabi Muhammad (saw) dan maksud Jahiliyah sekarang ialah kemaksiatan, yang terjadi sesudah datangnya Islam. Partikel *al* yang menempel pada lafaz الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ adalah partikel *al* ketentuan. Sehubungan dengan itu, dapat kita fahami bahawa lafaz الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ disebut secara *ta‘rif* adalah dengan motif untuk merujuk kepada tempoh



kejahilan manusia sebelum kedatangan Nabi Muhammad (saw). al-Mawardi (t.t: 4,400) telah menyenaraikan empat pandangan berkaitan istilah الجَاهِلِيَّةُ الْأُولَى iaitu:

i) Tempoh masa di antara Nabi Isa (as) dan Nabi Muhammad (saw). Pandangan ini telah dinyatakan oleh al-Sya'biy dan Ibn Abi Najih.

ii) Zaman Nabi Ibrahim (as). Fakta ini telah dinyatakan oleh Muqatil dan al-Kalbiy. Wanita pada zaman itu, iaitu zaman Namrud hanya memakai baju kecil yang terdedah dan mereka bersiar-siar di jalanan.

iii) Tempoh masa antara Nabi Adam (as) dan Nabi Nuh (as) selama lapan ratus tahun. Wanita pada masa itu sangat hodoh dan lelaki pula amat tampan. Justeru, wanita pada masa itu menginginkan si lelaki mengikut kehendaknya. Maka inilah yang digelar تَبَرُّجٌ الجَاهِلِيَّةُ الْأُولَى (Tabarruj Jahiliyah yang lampau) sebagaimana yang disebut oleh al-Hasan.

iv) Tempoh masa antara Nabi Nuh (as) dan Nabi Idris (as). 'Ikrimat telah meriwayatkan daripada Ibn 'Abbas bahawa Jahiliyah lampau terjadi pada seribu tahun yang lalu. Terdapat dua pendapat mengenainya iaitu:

- a) Wanita pada zaman ini menghimpunkan antara suami dan teman lelaki. Maka mereka memperuntukkan bahagian bawah untuk suami, dan bahagian atas untuk teman lelaki.
- b) Ia merupakan asas permulaan maksiat. Pada masa tersebut wujud dua puak daripada keturunan Nabi Adam (as). Salah satu daripadanya tinggal di kawasan pantai dan satu lagi tinggal di kawasan pergunungan. Lelaki yang tinggal di kawasan pergunungan amat tampan dan wanitanya amat hodoh. Sedangkan wanita yang tinggal di kawasan pantai amat cantik dan lelakinya pula amat hodoh. Iblis telah mengatur hari raya untuk mereka. Maka pada hari tersebut

warga pantai dan warga gunung bercampur Gaul sehingga terjadilah maksiat dan perzinaan. Justeru ia di namakan **تَبْرُجُ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى**.

b) Lafaz **الصَّلَاةِ** dii'rab sebagai objek dalam struktur ayat di atas (Bahajat 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8,129). Status *ta'rif* lafaz ini adalah berbentuk ketentuan. Justeru, solat yang dimaksudkan dalam ayat ini ialah solat yang diketahui oleh penerima ujaran iaitu merupakan ibadah khusus yang mengandungi perbuatan, perkataan, ruku', sujud dan salam.

c) Lafaz **الرَّكَاةِ** juga berada pada posisi objek dalam ayat di atas (Bahajat 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8,129). Penampilan lafaz ini secara *ta'rif* menunjukkan kepada zakat yang sedia maklum oleh penerima ujaran iaitu zakat harta yang diwajibkan. Penyebutan dua ibadah ini secara khusus kerana kedua-duanya mempunyai pengaruh yang besar untuk menyucikan jiwa di samping membersihkan harta (al-Maraghiy,1946: 22,6).

d) Maksud asal bagi lafaz **الرَّجْسِ** ialah sesuatu yang kotor. Namun maksud yang dikehendaki di sini ialah dosa yang membawa kepada terjejasnya kehormatan (al-Maraghiy,1946: 22,5). Menurut al-Mawardi (t.t: 4,401) terdapat enam pendapat tentang maksud lafaz **الرَّجْسِ**, iaitu:

- i) al-Suddiy menyatakan maksudnya ialah dosa.
- ii) al-Hasan menyatakan maksudnya ialah syirik.
- iii) Ibn Yazid menyatakan maksudnya ialah Syaitan.
- iv) Maksiat.
- v) Syak dan ragu-ragu.
- vi) Kotoran.

al-Sya'rawiy (1991:19,12025) membahagikan kotoran kepada dua jenis: iaitu kotoran yang konkrit (الحسي) seperti bangkai dan arak, kotoran maknawi pula seperti dosa. Oleh itu, penulis berpendapat bahawa motif penggunaan lafaz الرَّجْسَ secara *ta'rif* menerusi partikel *al* menunjukkan maksud umum dan ia mencakupi keseluruhan bentuk kekotoran atau membawa maksud hakikat kekotoran.

e) Status *ta'rif* pada lafaz الْبَيْتَ merupakan *ta'rif* ketentuan. Oleh itu, ia membawa maksud rumah Nabi (saw). Oleh kerana rumah Nabi (saw) banyak, maka maksud rumah di sini ialah rumah setiap isteri Nabi (saw). Setiap buah rumah dari rumah-rumah tersebut dihuni oleh ahlinya iaitu Nabi (saw) dan isterinya sebagai tuan rumah (Ibn 'Asyur,1997: 22,14). Frasa أَهْلَ الْبَيْتِ pula merujuk kepada individu yang mendiami rumah Nabi (saw) sama ada lelaki mahupun wanita (Muhammad al-Amin bin 'Abdullah al-Syafi'iy,2008:22,16). Namun, ahli tafsir berselisih pendapat berkaitan individu secara khusus yang dimaksudkan dari istilah ini. Dalam konteks ini 'Ikrimat,Muqatil dan Ibn 'Abbas berpendapat ia hanya melibatkan para isteri baginda (saw) secara khusus dan tidak termasuk orang lelaki. Mereka bersandarkan kepada hujah bahawa lafaz الْبَيْتَ merujuk kepada tempat-tempat tinggal Rasulullah (saw). Majoriti ulama tafsir mengatakan bahawa أَهْلَ الْبَيْتِ ialah 'Aliy, Fatimah, Hasan dan Husayn (ra). Ini bersandarkan kepada hujah penggunaan kata ganti nama maskulin pada lafaz عَنْكُمْ dan وَيُطَهَّرُكُمْ. Oleh itu, sekiranya ia hanya khusus kepada wanita, maka sudah semestinya kata ganti nama yang digunakan berstatus feminin. Di samping itu, terdapat banyak hadis Rasulullah (saw) berkaitan perkara ini, antaranya ialah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Sa'id al-Khudri, Rasulullah (saw) bersabda:

نُزِلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي خَمْسَةٍ: فِيَّ وَفِي عَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ وَالْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ

Maksudnya: Ayat ini diturunkan berkenaan lima individu, iaitu saya, 'Aliy, Fatimah, Hasan dan Husayn (Ibn 'Atiyyat al-Andalusiyy,2007:7,118)

Dalam hal ini, penulis sependapat dengan Ibn ‘Atiyyat (2007: 7,118) yang berpendapat bahawa para isteri Nabi (saw) tidak terkeluar dari lingkungan istilah tersebut. Justeru, Ahl Bayt ialah para isteri Rasulullah (saw), anak perempuan, cucu-cucu lelaki dan menantu baginda (saw).

### 3.7.33 Analisis ayat 34

وَأَذْكُرْ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Maksudnya: *Dan ingatlah (serta amalkanlah) apa yang dibaca di rumah kamu daripada ayat-ayat Allah (al-Quran) dan **hikmah pengetahuan**(hadith-hadith Rasulullah). Sesungguhnya Allah Maha Halus tadbirNya lagi Maha Mendalam pengetahuanNya. (al-Ahzab: 33, 34)*

a) Lafaz الْحِكْمَةِ bermaksud sunnah dan hadith Rasulullah (saw). Oleh itu, penggunaan partikel *al* pada lafaz ini menunjukkan kepada sesuatu yang diketahui hakikatnya dalam minda tanpa bermaksud untuk menentukannya iaitu sunnah Nabi (saw). Di samping itu ia juga membawa maksud umum yang meliputi segala jenis ilmu praktikal dan amalan ilmiah. Muqatil pula berpendapat bahawa الْحِكْمَةِ adalah hukum hakam al-Qur’an dan peringatannya (al-Tha‘labiy, 2002:8,45).

### 3.7.34 Analisis ayat 35

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنِينَ وَالْقَنِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّالِحِينَ وَالصَّالِحَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾

Maksudnya: *Sesungguhnya **orang lelaki dan perempuan yang islam, orang lelaki dan perempuan yang beriman, orang lelaki dan perempuan yang taat, orang lelaki dan***

perempuan yang benar, orang lelaki dan perempuan yang sabar, orang lelaki dan perempuan yang merendahkan diri (kepada Allah), orang lelaki dan perempuan yang bersedekah, orang lelaki dan perempuan yang berpuasa, orang lelaki dan perempuan yang memelihara kehormatannya (daripada melakukan maksiat seperti zina dan mendedahkan aurat), orang lelaki dan perempuan yang banyak menyebut nama Allah, Allah telah menyediakan bagi mereka semuanya keampunan dan pahala yang besar (di samping menghapuskan dosa mereka akibat amalan kebajikan yang mereka lakukan. (al-Ahzab: 33, 35)

a) Lafaz **الْمُسْلِمِينَ** adalah kata nama bagi partikel **إِنْ**. Manakala lafaz **الْمُسْلِمَاتِ**, **الْحَاشِعِينَ**, **الصَّابِرَاتِ**, **الصَّابِرِينَ**, **الصَّادِقَاتِ**, **الصَّادِقِينَ**, **الْقَانِتَاتِ**, **الْقَانِتِينَ**, **الْمُؤْمِنَاتِ**, **الْمُؤْمِنِينَ**, **الْحَافِظَاتِ**, **الْحَافِظِينَ**, **الضَّائِمَاتِ**, **الضَّائِمِينَ**, **الْمُتَصَدِّقَاتِ**, **الْمُتَصَدِّقِينَ**, **الْحَاشِعَاتِ** dan **الذَّاكِرَاتِ** adalah *ma'tuf* menerusi partikel **و** dalam ayat di atas (Bahajat 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8,134-135). Partikel *al* yang menempel pada setiap perkataan di atas adalah partikel *al* generik. Justeru, ia menunjukkan maksud umum yang menyeluruh iaitu meliputi setiap orang Islam yang patuh dan tunduk kepada perintah Allah (swt) dalam kalangan lelaki dan wanita termasuk golongan tua dan muda, semua orang lelaki dan perempuan yang membenarkan keesaan Allah (swt) dan tanda-tanda kebesaran-Nya serta apa yang diturunkan kepada para Rasul utusan-Nya, semua orang lelaki dan perempuan yang sentiasa komited untuk beribadah kepada Allah (swt) dan taat kepada-Nya dalam keadaan khusyuk dan rendah diri, semua orang lelaki dan perempuan yang benar pada iman, niat, kata-kata dan amalan mereka, semua orang lelaki dan perempuan yang sabar dalam melakukan ketaatan dan mengelak daripada melakukan maksiat, semua orang lelaki dan perempuan yang tunduk dan takut kepada Allah (swt) serta merendahkan diri kepada-Nya dengan hati dan anggota badan mereka, semua orang lelaki dan perempuan yang bersedekah kepada fakir miskin dan

mengeluarkan zakat, semua orang lelaki dan perempuan yang berpuasa semata-mata kerana Allah (swt) di bulan Ramadan dan hari-hari tertentu bagi menyucikan diri mereka dari keburukan, semua orang lelaki dan perempuan yang memelihara kehormatannya daripada perbuatan haram dan dosa seperti zina dan mendedahkan aurat dan semua orang lelaki dan perempuan yang banyak menyebut nama Allah (swt). Kesemua golongan ini mencakupi semua orang termasuk orang tua dan muda (Muhammad ‘Aliy al-Sabuniy,1981:2,525).

b) Penampilan lafaz كَثِيرًا secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud umum yang meliputi zikir dengan lisan dan hati pada setiap masa dan tempat (Ibid: 2,525). Malah Mujahid menegaskan bahawa zikir hanya dikira banyak apabila ia dilakukan dalam keadaan berdiri, duduk dan berbaring (al-Qurtubiy,2006: 17,151). Membaca al-Qur’an dan menuntut ilmu juga termasuk dalam kategori mengingat Allah (al-Zamakhshariy,1998:5,69). Menurut Muhammad al-Amin bin ‘Abdullah al-Syafi‘iy (2008:22, 22), penyebutan lafaz كَثِيرًا (banyak) di sini adalah bukti perintah (مشروعية) supaya memperbanyakkan mengingat Allah (swt) dengan hati dan lisan. Maksud banyak berzikir ialah tidak melupai Allah (swt) dalam apa jua keadaan.

c) Lafaz مَغْفِرَةً (keampunan) bermaksud tidak memberikan balasan terhadap dosa yang tidak disengajakan (Ibn ‘Asyur,1997: 22,24). Dalam ayat ini, ia dii‘rab sebagai objek yang berstatus *tankir* (Bahajat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali,2001:8,135). Penulis berpendapat bahawa lafaz ini disebut secara *tankir* untuk menunjukkan maksud hebat, iaitu pengampunan yang hebat di atas segala dosa kecil mereka. Ini kerana dosa-dosa kecil boleh dihapuskan dengan amalan-amalan soleh (al-Alusiy, t.t:22,21).

d) Lafaz أَجْرًا (pahala) disebut secara *tankir* untuk menunjukkan maksud banyak, iaitu pahala yang melimpah ruah di syurga (al-Qasimiy,1957:17,4860). Manakala lafaz عَظِيمًا

(yang besar) yang merupakan sifat bagi أَجْرًا turut tampil secara *tankir*. Penampilannya secara *tankir* di sini bertujuan untuk menunjukkan maksud hebat. Pahala besar yang banyak dan melimpah ruah ini diperolehi natijah daripada ketaatan yang mereka lakukan terdiri daripada penyerahan diri (Islam), membenaran (iman), ketaatan (qunut), kebenaran, kesabaran, khusyuk, bersedekah, puasa, menjaga kehormatan dan zikir. Pemerihalan pahala dengan sifat 'besar' menunjukkan bahawa ia mencapai tahap maksima. Lantaran itu, syurga dan kenikmatanya yang kekal abadi merupakan pahala yang paling ulung (Abu al-Tayyib Siddiq al-Najjariy, 1995:11,91).

### 3.7.35 Analisis ayat 36

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾

Maksudnya: *Dan tidaklah harus bagi orang yang beriman lelaki dan perempuan - apabila Allah dan rasul-Nya menetapkan keputusan mengenai sesuatu perkara (tidaklah harus mereka) mempunyai hak memilih ketetapan sendiri mengenai urusan mereka. Dan sesiapa yang tidak taat kepada hukum Allah dan rasul-Nya maka sesungguhnya ia telah sesat dengan kesesatan yang jelas nyata.* (al-Ahzab: 33, 36)

Ayat ini memberi penekanan terhadap kewajipan taat kepada Rasul (saw). Hal ini kerana ketaatan kepada Rasul (saw) merupakan sebahagian daripada ketaatan kepada Allah (swt). Kewajipan ini meliputi semua lelaki dan wanita.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Ayat ini turun berkaitan dengan Zaynab binti Jahsy yang dipinang oleh Rasul (saw) untuk bekas anak tirinya iaitu Zayd Ibn Harithah. Pada peringkat awalnya Zaynab dan saudara lelakinya, Abdullah menolak pinangan tersebut. Hal ini kerana Zayd hanya berstatus budak suruhan yang tidak dapat menandingi status keturunan terhormat dari suku kaum Quraysy. Ayat ini turun setelah pinangan tersebut ditolak. Setelah itu, Zaynab pun bersetuju dan berlangsunglah perkahwinannya dengan Zayd. Menurut riwayat lain, ayat ini diturunkan berkaitan dengan Umm Kalthum binti Uqbah yang merupakan wanita pertama yang berhijrah setelah termeteri perjanjian Hudaibiyah. Wanita tersebut datang kepada Rasulullah dan menyerahkan diri agar dikahwini. Namun Rasulullah (saw) menerima dan mengahwinkannya dengan Zayd bin Harithah setelah bercerai dengan Zaynab, lalu beliau marah dan turunkan ayat ini (al-Qasimiy, 1957:17,4861)

a) Penampilan lafaz <sup>مُؤْمِنٍ</sup> dan <sup>مُؤْمِنَةٍ</sup> secara *tankir* membawa maksud umum. Hal ini kerana ia berada dalam konteks penafian (Abu Hayyan al-Andalusiyy, 1993:7,226). Lantaran itu, ia memberi maksud setiap mukmin lelaki dan perempuan kerana keduanya mencakupi semua orang mukmin lelaki dan perempuan (Muhammad al-Amin bin ‘Abdullah al-Syafi‘iy, 2008:22,57). Sehubungan itu, al-Qurtubiy (2006:17,152) menyatakan bahawa lafaz <sup>مَا كَانَ</sup> mengandungi maksud tegahan dan larangan daripada sesuatu serta pernyataan tentang pengharaman. Menurut Abu Muhammad al-Baghawiy (1409H:6,353) lafaz <sup>مُؤْمِنٍ</sup> merujuk kepada ‘Abdullah bin Jahsy dan lafaz <sup>مُؤْمِنَةٍ</sup> merujuk kepada saudara perempuannya, iaitu Zaynab binti Jahsy. Di samping itu, penulis berpendapat bahawa penampilan <sup>مُؤْمِنٍ</sup> dan <sup>مُؤْمِنَةٍ</sup> secara *tankir* juga membawa maksud celaan.

b) Manakala lafaz <sup>أَمْرًا</sup> merujuk kepada perkahwinan Zaynab dengan Zayd bin Harithat. Namun, al-Syihab mengatakan bahawa ayat ini dikira umum walaupun justifikasi penurunan ayat ini dikhususkan kepada individu tertentu (al-Qasimiy, 1957: 17, 4863). Lantaran itu, lafaz <sup>أَمْرًا</sup> disebut secara *tankir* untuk membawa maksud umum, iaitu mana-mana perkara atau urusan (Burhan al-Din al-Biqat‘iy, t.t:15,355).

c) Manakala lafaz <sup>الْخَيْرَةَ</sup> ialah kata nama terbitan bagi kata kerja <sup>تَخَيَّرَ</sup> yang bermaksud hak memilih. Lafaz ini berada pada posisi kata nama yang dikemudiankan bagi kata kerja <sup>كَانَ</sup> dalam ayat di atas (Bahajjat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,136). Status *ta‘rif* bagi lafaz <sup>الْخَيْرَةَ</sup> ialah ketentuan. Oleh itu ia bermaksud pilihan tertentu yang diketahui.

d) Lafaz <sup>ضَلَالًا</sup> dalam ayat di atas adalah *maf‘ul mutlaq* yang sentiasa melazimi keadaan *tankir* dan lafaz <sup>مُبِينًا</sup> adalah sifatnya (Bahajjat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8,137). Penampilan kedua-dua lafaz ini secara *tankir* di sini membawa maksud ugutan atau



gertakan yang jelas bagi mereka yang mengingkari perintah Allah dan Rasul-Nya. Hal ini dapat difahami melalui konteks ayat sebelumnya, iaitu balasan Allah (swt) kepada orang yang engkar kepada hukum-Nya dan Rasul-Nya sama ada berkaitan dengan perkara yang mempunyai pilihan atau sengaja untuk melanggarnya.

### 3.7.36 Analisis ayat 37

وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾

Maksudnya: *Dan (ingatlah wahai Muhammad), ketika kamu berkata kepada orang yang telah dikurniakan oleh Allah (dengan nikmat Islam) dan kamu juga telah berbuat baik kepadanya (iaitu Zayd bin Harithah) "Jangan ceraikan isterimu dan bertakwalah kepada Allah", sambil kamu menyembunyikan dalam hatimu perkara yang Allah akan menyatakannya; (iaitu kecenderungan hati untuk mengahwininya), dan kamu pula takut kepada (cacian) manusia (yakni bimbang nanti orang akan mengumpatmu dengan mengatakan bahwa Muhammad telah menikahi bekas isteri anaknya), padahal Allah jualah yang berhak kamu takuti (melanggar perintahNya). Kemudian setelah Zayd selesai habis kemahuannya terhadap isterinya (dengan menikahinya dan kemudian menceraikannya), Kami kahwinkan kamu dengannya supaya tidak ada keberatan atas orang yang beriman untuk berkahwin dengan isteri-isteri anak-anak angkat mereka, apabila anak-anak angkat itu telah habis kemahuannya terhadap isterinya (lalu menceraikannya). Dan sememangnya perkara yang dikehendaki Allah itu tetap berlaku. (al-Ahzab: 33, 37)*

a) Lafaz النَّاسَ adalah objek dalam struktur ayat di atas. Status *ta'rif*nya ialah ketentuan. Justeru penempelan partikel *al* pada lafaz ini menunjukkan kepada orang tertentu yang

sedia diketahui iaitu orang munafik yang menyakiti Nabi melalui percakapan mereka (Ibn 'Asyur,1997:22,33).

b) Lafaz **أَحَقَّ** dii'rab sebagai predikat dalam struktur ayat di atas (Bahajat 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,137). Lafaz ini merupakan kata nama unggul yang menunjukkan perbandingan dan ia memberi erti 'yang layak' (Ibn 'Asyur,1997:22,34). Allah (swt) yang memerintahkan Nabi Muhammad (saw) agar mengahwini Zainab adalah patut ditakuti seandainya terlintas dalam hati untuk melanggar perintah dan tidak mematuhi suruhan-Nya, sekiranya kita merupakan orang yang beriman. Hal ini kerana iman yang sejati menuntut supaya takut kepada Allah (swt) dan tidak rasa ragu untuk melaksanakan perintah-Nya (ibid: 10,134). Menerusi konteks ayat ini, kebanyakan ahli tafsir berpendapat bahwa lafaz ini disebut secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud peringatan dan teguran lembut yang ditujukan kepada Nabi Muhammad (saw) agar sentiasa bertaqwa kepada Allah (swt) (ibid: 22,34). Namun, Ibn 'Asyur (ibid: 22,34) tidak bersetuju dengan pandangan tersebut, malah beliau berpendapat bahawa ia merupakan motivasi dan pengajaran kepada Nabi (saw) agar terus tetap di jalan-Nya serta sebagai penghinaan kepada musuh Islam. Penulis sependapat dengan pandangan Ibn 'Asyur. Hal ini dapat difahami melalui konteks ayat selepasnya yang menjelaskan tujuan Allah (swt) memerintahkan Nabi (saw) mengahwini Zaynab adalah untuk mengisytiharkan batalnya hukum yang mengharamkan perkahwinan dengan bekas isteri anak angkat dan terhapusnya adat tradisi jahiliyah.

c) Dalam ayat diatas lafaz **وَطَرًا** yang berstatus *tankir* disebut sebanyak dua kali. Sehubungan itu, lafaz **وَطَرًا** yang pertama adalah lafaz **وَطَرًا** yang kedua juga. Ia bermaksud keperluan penting dan ada yang memahaminya sebagai jimak (al-Qurtubiy, 2006:17,162). Menurut al-Zajjaj, maksud **وَطَرًا** ialah hajat yang mencetuskan keghairahan manusia apabila mencapai umur baligh. al-Mubarrad pula menjelaskan bahawa **وَطَرًا**

bermaksud syahwat (Muhammad ‘Aliy al-Sabuniy,1981:2,103). Dalam ayat ini, penulis berpendapat bahawa tujuan lafaz وَطَرًا disebut secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud umum, iaitu suatu hajat dan kemahuan rumahtangga secara umum yang meliputi perkahwinan dan perceraian.

d) Lafaz الْمُؤْمِنِينَ tampil secara *ta‘rif*. Partikel *al* yang menempel pada lafaz ini adalah partikel *al* generik yang membawa maksud umum dan menyeluruh menurut perspektif adat kebiasaan pada zaman tersebut.

e) Dalam ayat di atas, lafaz حَرَجٌ di‘rab sebagai kata nama bagi kata kerja يَكُونُ (Bahajat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali,2001:8,137). Posisinya sebagai kata nama yang dikemudiankan mengharuskannya tampil secara *tankir*. Justeru, penggunaan lafaz ini secara *tankir* adalah untuk membawa maksud umum, iaitu tiada kesulitan dan keberatan secara umum. Hal ini kerana lafaz ini berada dalam konteks ayat nafi.

### 3.7.37 Analisis ayat 38

مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴿٣٨﴾

Maksudnya: *Tidaklah ada sebarang keberatan yang ditanggung oleh nabi dalam melaksanakan perkara yang telah ditetapkan Allah baginya (dalam urusan mengahwini para isterinya). (Yang demikian itu) adalah menurut peraturan Allah yang tetap, yang berlaku juga kepada nabi-nabi yang telah lalu. Dan (ingatlah) perintah Allah itu adalah satu ketetapan yang ditentukan berlakunya* (al-Ahzab: 33, 38)

a) Partikel *al* pada lafaz النَّبِيِّ adalah partikel *al* ketentuan. Ini bermaksud ia merujuk kepada Nabi Muhammad (saw) yang dimaklumi.

b) Lafaz حَرَجٌ di sebut secara *tankir* bagi menunjukkan maksud umum. Hal ini kerana ia berada dalam konteks ayat nafi dan didahului dengan partikel *jar*, iaitu مِنْ yang bermaksud sebahagian. Justeru, ia memberi maksud ‘Tidak menjadi sebarang kesalahan dan dosa kepada Nabi (saw) untuk berkahwin dengan bekas isteri anak angkatnya kerana perbuatan tersebut dihalalkan oleh Allah (swt)’.

### 3.7.38 Analisis ayat 39

الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿٣٩﴾

Maksudnya: *(Nabi-nabi yang telah lalu itu) ialah orang yang menyampaikan syariat Allah, serta mereka takut melanggar perintahNya, dan mereka pula tidak takut kepada sesiapa pun melainkan kepada Allah. Dan cukuplah Allah menjadi penghitung (segala yang dilakukan oleh makhluk-makhlukNya untuk membalas mereka).* (al-Ahzab: 33, 39)

a) Dalam ayat di atas lafaz أَحَدًا adalah objek dan ia tampil secara *tankir*. Penyebutan lafaz ini secara *tankir* memberi maksud umum kerana ia berada dalam konteks ayat nafi. Oleh itu ia menafikan segala ketakutan pada semua manusia secara umum kecuali kepada Allah (swt).

b) Maksud حَسِيبًا ialah Allah (swt) yang melakukan perhitungan terhadap amalan baik dan buruk manusia dengan amat teliti dan amat pantas. Allah (swt) juga ada di setiap tempat dan Dia memelihara dan menghitung setiap amalan hamba-Nya daripada sekecil-kecil perkara sehinggalah sebesar-besarnya. Lafaz حَسِيبًا diirab sebagai objek dalam struktur ayat di atas (Bahajet ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,143). Ia disebut secara *tankir* untuk memberi maksud pujian terhadap akhlak para nabi terdahulu yang menyampaikan syariat-Nya dan hanya takut kepada Allah (swt).

### 3.7.39 Analisis ayat 40

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۚ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾

Maksudnya: *Bukanlah Muhammad itu (dengan sebab ada anak angkatnya) menjadi bapa yang sebenar bagi seseorang daripada orang lelaki kamu, tetapi dia adalah rasul Allah dan kesudahan seluruh nabi-nabi. Dan (ingatlah) Allah Maha Mengetahui akan tiap-tiap sesuatu.* (al-Ahzab: 33, 40)

a) Dalam ayat di atas lafaz أَحَدٌ berfungsi sebagai *mudaf ilayh* dan disebut secara *tankir* (Bahajati ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,143). Penampilannya secara *tankir* menunjukkan maksud umum kerana ia masih berada dalam lingkungan konteks ayat nafi. Justeru, ia membawa maksud Nabi (saw) merupakan bapa kepada seluruh orang mukmin secara umum dan bukanlah bapa kandung bagi sesiapa termasuk Zayd yang dijadikan anak angkat. Walaupun mengikut sejarah, nabi Muhammad (saw) mempunyai anak lelaki, tetapi tiada seorang pun dari mereka yang hidup hingga dewasa<sup>20</sup> (al-Maraghiy, 1946: 22,16).

b) Perkataan النَّبِيِّينَ disebut secara *ta‘rif* menerusi partikel *al* untuk menunjukkan kepada maksud yang menyeluruh iaitu meliputi setiap orang yang bergelar nabi. Oleh itu, ia bermaksud bahawa Nabi Muhammad (saw) adalah penutup seluruh nabi dan menafikan kewujudan nabi selepas baginda (saw). Lantaran itu, rasul juga tidak wujud sesudah baginda (saw) sebagaimana tidak wujudnya seorang nabi selepas kewafatan baginda (saw). Ini kerana setiap rasul adalah nabi dan setiap nabi tidak semestinya seorang rasul (Ibn Kathir, 1993:3,474). Menurut riwayat, bilangan para nabi mencecah 124 ribu orang

<sup>20</sup> Nabi dikurniakan tiga orang anak lelaki, iaitu Qasim, Tayyib dan Tahir hasil daripada perkahwinan baginda dengan Khadijah. Mereka meninggal dunia semasa kecil. Kemudian baginda dikurniakan seorang anak lelaki yang bernama Ibrahim hasil perkahwinan baginda dengan Mariyah al-Qibtiyyah, tetapi anak tersebut meninggal dunia ketika masih menyusu. Di samping itu hasil perkahwinan dengan Khadijah, baginda memperolehi empat orang anak perempuan iaitu Zaynab, Ruqayyah, Ummu Kalthum dan Fatimah. Tiga orang daripadanya meninggal dunia semasa hayat Rasulullah (saw), manakala Fatimah pula meninggal dunia selepas enam bulan kewafatan baginda (saw) (al-Maraghiy, 1946:17)

dan perincian mengenai mereka dan zaman mereka hidup hanya diketahui oleh Allah (swt) (Ibn ‘Asyur,1997:2,306).

c) Dalam ayat di atas lafaz شَيْءٌ disebut secara *tankir* dan membawa maksud umum. Hal ini kerana lafaz ini sendiri merupakan lafaz yang kabur (المتوعدة في الإبهام) yang menunjukkan maksud umum, tambahan lagi ia didahului oleh partikel كُلُّ.

#### 3.7.40 Analisis ayat 41

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴿٤١﴾

Maksudnya: *Wahai orang-orang yang beriman, (untuk bersyukur kepada Allah) ingatlah serta sebutlah nama Allah dengan ingatan serta sebutan yang sebanyak-banyaknya; (sama ada pada waktu siang atau pada waktu malam, ketika sedang menetap di rumah dan kampung halaman, atau ketika sedang bermusafir).* (al-Ahzab: 33, 41)

a) Penggunaan lafaz ذِكْرًا (zikir) secara *tankir* selaras dengan posisinya sebagai *maf‘ul mutlaq*. Hal ini kerana, fungsinya sebagai *maf‘ul mutlaq* dalam struktur ayat memerlukan tampil secara *tankir*. Manakala lafaz كَثِيرًا (yang banyak) dii‘rab sebagai sifat yang perlu selari dengan kata yang disifatkan (Bahajat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,143). Penampilan lafaz ذِكْرًا كَثِيرًا secara *tankir* adalah bertujuan untuk menunjukkan maksud banyak dan kehebatan zikir kepada Allah (swt) sama ada dengan hati, lidah, atau dengan anggota tubuh badan pada setiap masa, tempat dan keadaan (Muhammad al-Amin bin ‘Abdullah al-Syafi‘iy, 2008: 22,38). Dalam konteks ayat ini, Allah (swt) memerintahkan hamba-Nya memperbanyakkan zikir kepada-Nya dengan bertahlil, bertahmid, bertasbih dan bertakbir (Abu al-Tayyib Siddiq al-Najjariy, 1995:11,102). Di samping itu, zikir merupakan satu ibadah yang tidak mempunyai had

dan kesudahan, berbanding dengan ibadah-ibadah yang lain. Ia melangkaui batasan masa dan tempat (Mahy al-Din al-Darwisy,1999:6,184). Meninggalkan zikir bukan merupakan satu keuzuran yang diterima Allah (swt) melainkan seseorang itu dilanda masalah mental (Muhammad al-Amin bin ‘Abdullah al-Syafi‘iy,2008:22,38). Melalui zikir seseorang hamba akan memperolehi ketenangan dan pahala serta balasan syurga. Ada dalam kalangan ulama yang memahami lafaz ذَكْرًا (zikir) dalam ayat ini sebagai solat. Namun, penulis berpandangan bahawa pemahaman terhadap lafaz ذَكْرًا (zikir) tidak harus terbatas pada solat, tetapi hendaklah mencakupi setiap aktiviti yang dapat mengingatkan seseorang tentang kehadiran dan kebesaran Allah (swt). Sebahagian yang lain menyatakan bahawa maksud perintah supaya banyak berzikir dalam ayat ini adalah tanda kecintaan terhadap Allah (swt). Hal ini kerana Nabi (saw) pernah bersabda:

مَنْ أَحَبَّ شَيْئًا أَكْثَرَ مِنْ ذِكْرِهِ

Maksudnya: *Sesiapa yang mencintai sesuatu maka perbanyakkanlah mengingatnya*

Mujahid pula menjelaskan bahawa maksud الذِّكْرُ الْكَثِيرُ (zikir yang sebanyak-banyaknya) ialah seseorang tidak akan melupai Allah (swt) selama-lamanya. Menurut al-Kalbiy pula lafaz الذِّكْرُ الْكَثِيرُ (zikir yang sebanyak-banyaknya) bermaksud solat lima waktu (ibid: 22,38).

## Ayat 42

وَسَبِّحْهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٤٢﴾

Maksudnya: *Dan bertasbihlah kamu kepada-Nya diwaktu pagi dan petang* (al-Ahzab: 33, 42)

### 3.7.41 Analisis ayat 43

هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ﴿٤٣﴾

Maksudnya: *Dialah yang memberi rahmat kepadamu dan malaikat-Nya pula (berdoa bagi kamu), untuk mengeluarkan kamu dari **kegelapan** (kufur dan maksiat) kepada **cahaya** yang terang benderang (iman dan taat); dan adalah Dia sentiasa melimpah-limpah rahmatNya kepada **orang-orang yang beriman** (di dunia dan akhirat).* (al-Ahzab: 33, 43)

a) Menurut kebiasaan, didapati bahawa al-Qur'an menggunakan lafaz الظُّلُمَات dalam bentuk jamak, sedangkan lafaz النُّور ditampilkan secara tunggal. Hal ini adalah untuk mengisyaratkan bahawa kegelapan mengandungi pelbagai bentuk di samping mempunyai banyak sumber. Ini berbeza dengan cahaya yang hanya mempunyai satu sumber. Dengan erti kata lain, sumber kegelapan spritual dan faktor penyebabnya adalah banyak dan berbagai-bagai. Namun sumber hidayah hanya satu, iaitu datangnya dari Allah Yang Maha Esa (Muhammad al-Amin bin 'Abdullah al-Syafi'iy, 2008: 22, 40). Partikel *al* tersisip pada lafaz الظُّلُمَات dan النُّور adalah partikel *al* ketentuan. Hal ini kerana lafaz pertama bermaksud kegelapan disebabkan kekafiran dan lafaz kedua pula membawa erti cahaya keimanan.

Menurut al-Mawardi (t.t:4,410) terdapat tiga pendapat berkaitan maksud lafaz مِنْ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ, iaitu:

- i) Daripada kekufuran kepada keimanan. Ia dinyatakan oleh Muqatil.
- ii) Daripada kesesatan kepada petunjuk. Ia dinyatakan oleh 'Abd al-Rahman bin Zayd.
- iii) Daripada neraka kepada syurga.

Lantaran itu ayat ini bermaksud, dengan sebab rahmat dan pujian Allah (swt) kepada hamba-hamba-Nya yang beriman serta doa Malaikat kepada mereka, maka Allah (swt)



mengeluarkan mereka daripada kegelapan kejahilan dan kesesatan kepada cahaya petunjuk dan keyakinan (Ibn Kathir,1993:3,476).

b) Ayat **وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا** merupakan pengesahan dan pengukuhan bagi intipati ayat sebelumnya. Di samping itu, Allah (swt) menjelaskan bahawa rahmat daripada-Nya tidak hanya dikhususkan kepada para pendengar pada waktu pengujaran berlaku, malah ia adalah umum buat mereka, orang selepas mereka dan pada hari akhirat kelak (Abu al-Tayyib Siddiq al-Najjariy,1995:11,105). Atas dasar ini, penulis berpendapat bahawa penyebutan **الْمُؤْمِنِينَ** secara *ta'rif* menerusi partikel *al* dalam ayat di atas adalah untuk menunjukkan kepada maksud yang menyeluruh iaitu meliputi semua orang yang beriman. Di samping itu, lafaz **الْمُؤْمِنِينَ** juga disebut secara *ta'rif* kerana menunjukkan maksud pujian dan penghormatan kepada orang yang benar-benar beriman kepada Allah (swt).

#### 3.7.42 Analisis ayat 44

﴿حَيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا﴾

Maksudnya: *Sambutan penghormatan yang akan diberi Tuhan kepada mereka semasa menemuiNya ialah ucapan ‘ Salam’(selamat sejahtera); dan Dia telah menyediakan untuk mereka pahala balasan yang mulia. (al-Ahzab: 33, 44)*

a) Penampilan lafaz **سَلَامٌ** berstatus *tankir* adalah sesuai dengan fungsinya sebagai predikat, bertujuan untuk menunjukkan penghormatan dan keagungan salam yang ditujukan kepada orang yang beriman oleh Allah (swt) dan ia menjadikan mereka merasa aman dari segala bencana (al-Qasimiy,1957:17,4880). Menurut ulama tafsir ucapan salam yang diucapkan Allah (swt) dengan hanya lafaz **سَلَامٌ** bukan **السَّلَامُ عَلَيْكُمْ** adalah selaras dengan firman Allah:

سَلَامٌ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَحِيمٍ ﴿٣٦﴾

Maksudnya: *(kepada mereka dikatakan) "Salam", sebagai Ucapan selamat dari Tuhan yang Maha Penyayang. (Yasin: 36,58)*

Sehubungan itu, lafaz السَّلَامُ عَلَيْكُمْ tidak digunakan kerana ucapan ini tidak lagi berfungsi sebagaimana fungsi pengucapannya di dunia. Di dunia ia dimaksudkan sebagai doa agar selamat dan terhindar dari bencana atau gangguan. Hal ini menjadi lebih jelas apabila pengucap dan penerima ucapan belum mengenali antara satu sama lain, sehingga lafaz عَلَيْكُمْ perlu ditekankan. Namun, di syurga doa demikian tidak diperlukan lagi. Walaupun begitu, Abu Hayyan al-Andalusi (1993:7, 229) mengatakan bahawa ucapan salam Allah (swt) kepada orang-orang yang beriman pada hari mereka bertemu Allah (swt) ketika mati atau ketika dibangkitkan atau ketika masuk ke syurga ialah:

السَّلَامُ عَلَيْكُمْ مَرْحَبًا بِعِبَادِي الَّذِينَ أَرْضَوْنِي بِاتِّبَاعِ أَمْرِي

Maksudnya: *Salam sejahtera buat kamu semua serta selamat datang kepada hamba-hambaku yang meredaku dengan menurut perintahku.*

Ada juga pendapat yang mengatakan bahawa salam tersebut diucapkan oleh orang yang beriman sesama mereka setelah mereka masuk ke syurga iaitu 'Salam sejahtera daripada azab Allah buat kami dan kamu'. Di samping itu ada yang mengatakan bahawa ia merupakan salam yang diucapkan oleh malaikat maut kepada orang yang beriman ketika ingin mencabut nyawanya, salam malaikat maut dan para malaikat kepada orang-orang yang beriman dalam keadaan menyampaikan berita gembira tentang syurga kepada mereka dan salam para malaikat sewaktu mereka keluar dari kubur dan masuk ke syurga (Abu Hayyan al-Andalusi, 1993:7, 229).

Lafaz salam merupakan syiar umat Islam ketika bertemu. Hal ini kerana ia mengandungi maksud rasa hormat. Di samping itu, ia merupakan doa untuk kesejahteraan daripada sebarang perkara yang tidak baik. Ucapan ini mengandungi maksud yang lebih mendalam jika dibandingkan dengan ucapan أَحْيَاكَ اللَّهُ (Moga Allah panjangkan hidupmu). Ini kerana doa dipanjangkan umur kadangkala tidak mendatangkan kebaikan. Namun ucapan salam menghimpunkan antara hidup yang panjang dan suci dari kotoran yang menghalang (Ibn ‘Asyur, 1997:11,103). Di samping itu juga, penulis berpendapat bahawa penampilan lafaz سَلَامٌ secara *tankir* juga menunjukkan maksud bilangan yang sedikit. Hal ini kerana kuantiti yang sedikit daripada Allah (swt) adalah banyak jika dinisbahkan kepada yang lain.

b) Dalam ayat di atas, lafaz أَجْرًا berada pada posisi objek dan lafaz كَرِيمًا adalah sifatnya (Bahajjat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,146). Menurut pendapat penulis, penampilan lafaz ini secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud banyak. Oleh itu, maksud أَجْرًا كَرِيمًا di sini ialah pahala yang baik yang melimpah ruah. Ia dikurniakan kepada orang yang beriman tanpa diminta, berupa makan dan minuman yang lazat, pakaian dan tempat tinggal yang dapat mereka nikmati. Begitu juga turut disediakan Syurga yang amat luas dengan kenikmatan yang belum pernah dilihat, didengari ataupun terdetik dalam hati setiap individu (al-Maraghiy, 1946:22,19).

### 3.7.43 Analisis ayat 45

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٤٥﴾

Maksudnya: *Wahai **nabi**, sesungguhnya Kami mengutusmu sebagai saksi (terhadap umatmu), dan pembawa berita gembira (kepada orang yang beriman) serta pemberi amaran (kepada orang yang engkar).* (al-Ahzab: 33, 45)

Ayat ini mengandung seruan ketiga Allah (swt) secara terus kepada Nabi Muhammad (saw) dalam surah al-Ahzab. Menurut Ibn ‘Asyur (1997: 21,249) seruan ini merupakan pendahuluan untuk menjelaskan skop tugas-tugas Rasulullah (saw) dan batasan perubahan risalah Baginda (saw) ketika berinteraksi dengan umatnya.

a) Lafaz **النَّبِيِّ** tersisip dengan partikel *al* ketentuan secara hadir. Oleh itu, ia merujuk kepada Nabi Muhammad (saw) kerana Baginda (saw) diketahui ada bersama sewaktu ungkapan diujarkan. Hal ini selari dengan pendapat Ibn Hisyam yang menyatakan bahawa partikel *al* membawa maksud ketentuan secara hadir dalam gaya seruan.

#### Ayat 46

وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ ۖ وَرَاجًا مُّنِيرًا ﴿٤٦﴾

Maksudnya: *Dan juga sebagai penyeru (umat manusia seluruhnya) kepada agama Allah dengan taufik yang diberiNya; dan sebagai lampu yang menerangi.* (al-Ahzab: 33, 46)

#### 3.7.44 Analisis ayat 47

وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُم مِّنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا ﴿٤٧﴾

Maksudnya: *Dan (dengan itu) sampaikanlah berita yang menggembirakan kepada orang-orang yang beriman, bahawa sesungguhnya mereka akan beroleh limpah kurnia yang besar daripada Allah (bahawa mereka akan ditempatkan di dalam syurga nanti).* (al-Ahzab: 33, 47)

a) Dalam ayat di atas lafaz **الْمُؤْمِنِينَ** berada pada posisi objek dan ia disebut secara *ta‘rif* menerusi partikel *al* generik. Ini adalah untuk menunjukkan kepada maksud yang menyeluruh iaitu meliputi setiap orang beriman yang menyahut seruan Baginda (saw)

dan mempunyai keimanan yang mantap serta mengerjakan amalan yang soleh. Di samping itu, penulis berpendapat bahawa lafaz الْمُؤْمِنِينَ disebut secara *ta'rif* kerana menunjukkan maksud hebat iaitu orang-orang beriman yang hebat.

b) Lafaz فَضْلًا bermaksud kelebihan atau limpahan kurnia. Lafaz ini disusuli dengan sifat كَبِيرًا bagi menggambarkan balasan yang hebat berbentuk pengampunan terhadap dosa-dosa dan ditempatkan ke dalam Syurga (Abu Bakr Jabir al-Jaza'iri, 2008: 4, 215). Penampilan lafaz ini secara *tankir* menunjukkan maksud banyak dan hebat. Lantaran itu ia memberi maksud pahala yang besar dan berlipat kali ganda banyaknya yang diperolehi orang yang beriman (al-Tabariy, 2001: 19, 126). Di sini, penulis juga berpendapat bahawa ia membawa maksud pujian dan penghormatan kepada orang-orang yang benar ikhlas beriman kepada Allah (swt).

### 3.7.45 Analisis ayat 48

وَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعْ أَذُنَهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿٤٨﴾

Maksudnya: *Dan janganlah kamu menurut kehendak orang-orang kafir dan orang-orang munafik (yang memandang kecil dan ringan akan perintah agama dan bersikap sambil lewa serta menganggap mudah segala hukum-hakamnya), dan janganlah kamu hiraukan usikan dan celaan mereka, serta berserahlah kepada Allah (untuk memelihara keadaanmu); dan cukuplah Allah menjadi pelindung (yang menyelamatkanmu).* (al-Ahzab: 33, 48)

a) Lafaz الْكَافِرِينَ adalah objek dalam struktur ayat di atas dan lafaz الْمُنَافِقِينَ adalah *ma'tuf* (Bahajat 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8, 148). Partikel *al* yang tersisip pada kedua-dua lafaz merupakan partikel *al* ketentuan. Oleh itu, orang kafir yang dimaksudkan di sini merujuk kepada orang kafir Mekah dan orang munafik merujuk kepada orang

munafik dalam kalangan penduduk Madinah. Hal ini boleh difahami melalui perbuatan mereka yang sentiasa mengusik dan mengejek Baginda (saw). Di sini, penulis berpendapat bahawa partikel *al* yang tersisip pada lafaz الْكَافِرِينَ dan juga الْمُنَافِقِينَ adalah partikel *al* generik yang menunjukkan maksud keseluruhan dan ia mencakupi setiap orang kafir dan munafik mengikut adat dan kebiasaan pada zaman Nabi (saw). Di samping itu kedua-dua lafaz ini juga menunjukkan maksud umum yang menyeluruh.

### 3.7.46 Analisis ayat 49

يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمِيتُهُنَّ وَرَحُوهُنَّ رَاحًا جَمِيلًا ﴿٤٩﴾

Maksudnya: *Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu berkahwin dengan perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu menyentuhnya(menyetubuhinya), maka tiadalah kamu berhak terhadap mereka mengenai sebarang idah yang kamu boleh hitungkan masanya. Oleh itu berilah mereka mut'ah (pemberian sagu hati) kepada mereka dan lepaskanlah mereka dengan cara yang sebaik- baiknya. (al-Ahzab: 33, 49)*

a) Maksud الْمُؤْمِنَاتِ ialah wanita yang bersifat dengan sifat yang mulia (al-Biqā'iy, t.t:15,375). Penggunaan lafaz الْمُؤْمِنَاتِ dalam ayat ini merupakan panduan dan isyarat bahawa orang lelaki beriman perlu mengahwini wanita yang beriman. Hal ini kerana wanita yang beriman boleh berfungsi sebagai benteng baginya (Muhammad al-Razy,1991:25,220). Tambahan pula penyebutan lafaz الْمُؤْمِنَاتِ secara khusus walaupun lafaz ini merangkumi wanita dalam kalangan ahli kitab adalah membuktikan bahawa hanya wanita yang beriman paling layak untuk dikahwini dan dijadikan ibu (al-Alusiyy, t.t: 22,48). Justeru, penulis berpendapat bahawa partikel *al* pada lafaz الْمُؤْمِنَاتِ adalah partikel *al* generik kerana ia menunjukkan keseluruhan wanita beriman yang bersifat

mulia dan meliputi seluruh wanita dalam kalangan ahli kitab. Di samping itu, ia juga membawa maksud jenis iaitu jenis wanita yang beriman sahaja.

b) Lafaz عِدَّةٌ (idah) bermaksud masa atau waktu menunggu yang perlu dilalui oleh setiap wanita yang diceraikan. Penampilan lafaz ini secara *tankir* adalah untuk menunjukkan jenis dan kepelbagaian. Hal ini kerana idah mempunyai pelbagai kategori dan jenis berdasarkan situasi. Oleh itu, lafaz عِدَّةٌ dikategori sebagai kata nama generik. Ini kerana ia boleh dimasuki oleh partikel مِنْ yang biasanya masuk pada kata nama *nakirah* yang dinafikan dengan tujuan untuk menunjukkan maksud umum. Justeru, ia membawa maksud ‘Maka tiadalah kamu berhak terhadap mereka mengenai sebarang jenis idah’ (Ibn ‘Asyur, 1997:22,60-61).

### 3.7.47 Analisis ayat 50

يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَ الَّذِينَ ءَاتَيْتَ أَجُورَهُمْ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ خَالَاتِ النَّبِيِّ هَاجِرْنَ مَعَكَ وَأُمَّرَاءَ مُؤْمِنَةً إِن وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٥٠﴾

Maksudnya: Wahai nabi, sesungguhnya Kami telah halalkan bagimu isteri- isterimu yang kamu berikan mas kahwinnya, dan hamba-hamba perempuan yang kamu miliki daripada apa yang telah dikurniakan Allah kepadamu sebagai tawanan perang; dan Kami telah halalkan bagimu berkahwin dengan sepupu-sepupumu, iaitu anak-anak perempuan bapa saudaramu (daripada sebelah bapa) serta anak-anak perempuan emak saudaramu (daripada sebelah bapa), anak-anak perempuan bapa saudaramu (daripada sebelah ibu) serta anak-anak perempuan emak saudaramu (daripada sebelah ibu) yang telah berhijrah bersama-sama denganmu dan (Kami telah halalkan

bagimu ) mana-mana perempuan yang beriman yang menyerahkan dirinya kepada nabi (untuk dikahwininya dengan tidak membayar mas kahwin) kalaulah nabi suka berkahwin dengannya; perkahwinan yang demikian adalah khas bagimu semata-mata, bukan bagi orang yang beriman umumnya. Sesungguhnya Kami telah mengetahui apa yang Kami wajibkan kepada orang mukmin mengenai isteri-isteri mereka dan hamba-hamba perempuan yang mereka miliki supaya tidak menjadi keberatan bagimu. Dan (ingatlah) Allah Maha Pengampun lagi Maha Mengasihani. (al-Ahzab: 33, 50)

Ayat ini mengandungi seruan keempat Allah (swt) secara terus kepada Nabi Muhammad (saw) dalam surah al-Ahzab. Permasalahan yang dibicarakan dalam ayat ini berkait rapat dengan urusan peribadi yang khusus untuk Baginda (saw).

a) Dalam ayat ini, terdapat tiga lafaz النَّبِيِّ yang berstatus *ta'rif* menerusi partikel *al*. Lafaz النَّبِيِّ yang pertama hadir dalam gaya bahasa ayat bukan penyata (جملة إنشائية) yang didahului dengan lafaz seruan. Manakala lafaz النَّبِيِّ yang kedua dan ketiga tampil dalam gaya bahasa ayat penyata (الجملة الخبرية). Lafaz النَّبِيِّ yang pertama adalah merupakan lafaz nabi yang kedua dan ketiga iaitu merujuk kepada Nabi Muhammad (saw). Lantaran itu partikel *al* yang tersisip pada ketiga-tiga lafaz النَّبِيِّ merupakan partikel *al* ketentuan. Cuma partikel *al* yang tersisip pada lafaz النَّبِيِّ yang pertama adalah partikel *al* ketentuan secara hadir kerana Baginda (saw) diketahui ada bersama sewaktu ungkapan diujarkan. Panggilan النَّبِيِّ yang pertama diucapkan terus daripada Allah (swt) sebagai penghormatan kepada Baginda (saw) (al-Sya'rawiy, 1991:19,549). Manakala partikel *al* pada lafaz النَّبِيِّ yang kedua dan ketiga adalah partikel *al* ketentuan secara minda, ia merujuk kepada individu yang telah diketahui secara minda iaitu Nabi Muhammad (saw). Penyebutan lafaz النَّبِيِّ sebanyak dua kali dalam konteks perkahwinan ini adalah untuk tujuan pengkhususan. Ia merupakan penghormatan kepada baginda



atas kedudukannya sebagai nabi dan manusia agung di sisi Allah (swt) yang dianugerahkan dengan pelbagai keistimewaan (Abu Hayyan al-Andalusiyy,1993:7,233).

b) Lafaz <sup>أَمْرًا</sup> dii'rab sebagai *ma'tuf* kepada lafaz <sup>أَزْوَاجَكَ</sup> yang merupakan objek bagi kata kerja <sup>أَحْلَلْنَا</sup> dalam struktur ayat di atas. Manakala lafaz <sup>مُؤْمِنَةً</sup> berada pada posisi sifat (Bahajat 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,150). Status *tankir* pada lafaz <sup>أَمْرًا</sup> menunjukkan kepada jenis (Ibn 'Asyur,1997:22,67), iaitu jenis wanita yang mempunyai keimanan yang mantap yang menyerahkan diri mereka untuk dikahwini oleh Rasulullah (saw) walaupun tanpa mas kahwin, sama ada wanita tersebut merdeka ataupun hamba (al-Biqā'iy, t.t:15,381). Lantaran itu, dapat difahami bahawa penyerahan diri wanita untuk dikahwini Nabi (saw) tanpa mas kahwin hanya dikhususkan kepada wanita yang beriman. Seandainya wanita tersebut merupakan ahli kitab, maka dia tidak boleh menyerahkan dirinya kepada Nabi (saw) (al-Sya'rawiy,1991:19,12107).

al-Zamakhshariy (1998:5,82) menyatakan bahawa wanita yang menyerahkan diri mereka kepada Nabi (saw) untuk dikahwini terdiri daripada empat orang iaitu; Maymunat bint al-Harith, Zainab bint Khuzaymat al-Ansariyyat yang digelar Umm al-Masakin, Umm Syurayk bint Jabir dan Khawlat binti Hakim. Namun, terdapat sebahagian daripada para ulama yang berpendapat bahawa Nabi (saw) tidak pernah memiliki pasangan hidup dalam kalangan wanita yang menyerahkan diri mereka untuk dikahwini oleh Baginda (saw) tanpa membayar mas kahwin (al-Sya'rawiy,1991:19:12107).

c) Lafaz <sup>خَالِصَةً</sup> dii'rab sebagai objek dalam struktur ayat di atas (Bahajat 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8,150). Penampilannya secara *tankir* menunjukkan maksud umum (Abu Hayyan al-Andalusiyy,1993: 7,234). Oleh itu, ia bermaksud semua bentuk yang harus. Hal ini kerana orang mukmin hanya boleh mempunyai empat isteri sahaja

(Ibn ‘Atiyyat al-Andalusi, 2007:7,133). Lantaran itu, lafaz ini disebut secara *tankir* sebagai penegasan bahawa hal tersebut hanya dikhususkan kepada Nabi Muhammad (saw). Bahkan melakukan akad nikah dengan menggunakan kata hibah pun tidak dibenarkan oleh para ulama kecuali mazhab Abu Hanifat.

d) Lafaz <sup>اَلْمُؤْمِنِيْنَ</sup> disebut secara *ta‘rif* dengan tujuan untuk menunjukkan maksud seluruh orang yang beriman mencakupi mereka yang hidup sebelum perlantikan Nabi (saw) ataupun selepas perlantikan Baginda (saw), bukan setakat orang yang hidup semasa dengan Rasulullah (saw) tetapi meliputi semua orang sehingga ke hari kiamat (al-Sya’rawi, 1991:19,12107).

e) Lafaz <sup>حَرَجٌ</sup> merupakan kata nama yang dikemudiankan bagi kata kerja <sup>كَانَ</sup> dalam struktur ayat di atas (Bahajati ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8,156). Penampilannya secara *tankir* di sini adalah untuk menunjukkan maksud umum dan menyeluruh. Justeru, kesempitan dan kesulitan yang dimaksudkan ialah segala bentuk kesempitan dan kesulitan. Oleh kerana kondisi setiap orang adalah berbeza, maka kesempitan atau kelapangan yang dialami seseorang turut berbeza. Dalam konteks Nabi Muhammad (saw), Allah (swt) telah menyediakan pelbagai kemudahan kepada Baginda (saw). Namun, Baginda (saw) hanya menggunakannya dalam keadaan yang sangat wajar demi mendukung misi dakwah.

### 3.7.48 Analisis ayat 51

﴿ تَرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُمْ وَتُتَوَىٰ إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ ۖ وَمَنْ أَبْغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ ذَٰلِكَ ۖ أَدْنَىٰ أَنْ تَقَرَّ أَعْيُنُهُمْ وَلَا تَحْزَنَ ۚ وَيَرْضَيْنَ بِمَا آتَيْنَهُنَّ كُلُّهُنَّ ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا ۝٥١﴾

Maksudnya: *Kamu boleh menanggukkan sesiapa yang kamu kehendaki daripada mereka (isteri-isterimu) dan kamu boleh mendampingi sesiapa yang kamu kehendaki; dan sesiapa yang kamu hendak mendampinginya kembali daripada mereka yang telah kamu jauhi itu, maka tidaklah menjadi salah bagimu melakukannya; kebebasan yang diberikan kepadamu itu (apabila diketahui oleh mereka) adalah lebih dekat untuk mententeramkan hati mereka, dan menjadikan mereka tidak berdukacita, serta menjadikan mereka pula reda akan apa yang kamu lakukan kepada mereka semuanya. Dan (ingatlah) Allah sedia mengetahui apa yang ada dalam hati kamu. dan adalah Allah adalah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun. (al- Ahzab: 33, 51)*

a) Lafaz جَنَاحٌ disebut secara *tankir* kerana ia terletak selepas partikel لَا yang menafikan segala jenis dosa atau kesilapan. Oleh itu ia membawa maksud umum, iaitu Nabi (saw) tidak cenderung untuk dipersalahkan dan diberi teguran (al-Qurtubiy, 2006: 17,192). Di samping itu, Baginda (saw) diberi kebebasan untuk menentukan giliran siapa yang dikehendakinya dan menggauli sesiapa yang diingini dalam kalangan para isterinya atau tidak menggaulinya serta diberi keizinan untuk rujuk kepada wanita yang sudah diceraikannya. Lantaran itu, ia bukan merupakan satu kesalahan bagi Nabi (saw) untuk melakukan perkara demikian.

### 3.7.49 Analisis ayat 52

لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا ۝

Maksudnya: (Wahai nabi) Tidak halal bagimu berkahwin dengan perempuan-perempuan yang lain sesudah (isteri-isterimu yang ada) itu dan kamu juga tidak boleh menggantikan mereka dengan isteri-isteri yang baharu, sekalipun kamu tertarik kepada

*kecantikannya, kecuali hamba-hamba perempuan yang kamu miliki. Dan (ingatlah) Allah sentiasa mengawasi tiap-tiap sesuatu.* (al-Ahzab: 33, 52)

Ayat ini mengandungi dua hukum, iaitu Allah (swt) mengharamkan Nabi (saw) mengahwini wanita lain dan melarangnya menceraikan isteri-isterinya yang ada dengan menggantikan mereka dengan wanita yang lain. Hal ini adalah sebagai balasan dan penghormatan kepada para isteri Baginda kerana mereka telah membuat pilihan yang tepat untuk bersama-sama dengan Rasulullah (saw) dalam menghadapi perjuangan menyebarkan dan menegakkan risalah Islam.

a) Dalam struktur ayat di atas lafaz النِّسَاء adalah pelaku. Menurut Ibn ‘Asyur (1997: 22,78) lafaz النِّسَاء cenderung kepada maksud ‘para isteri’ apabila diujarkan dalam kondisi seperti ini, dan ia melibatkan para isteri yang merdeka sahaja (al-Alusiyy, t.t: 22,64). Mujahid menyatakan bahawa lafaz النِّسَاء (wanita) ini merujuk kepada wanita bukan Islam iaitu wanita Yahudi, Nasrani dan kafir (al-Qasimiy, 1957:17,4889). Namun, Ibn ‘Atiyyat (2007:7,136) berpendapat bahawa ini merupakan takwil yang jauh tersasar daripada pemahaman sebenar walaupun ia diriwayatkan oleh Mujahid. Dalam hal ini penulis berpendapat bahawa status *ta‘rif* di sini merupakan *ta‘rif* generik dan ia menunjukkan maksud wanita secara umum menurut perspektif kebiasaan pada zaman itu.

b) Menurut Abu Hayyan al-Andalusiyy (1993:7,235) lafaz أَزْوَاجٍ merujuk kepada wanita Yahudi dan Nasrani. Ayat ini berkaitan dengan larangan bertukar pasangan. Amalan bertukar-tukar pasangan merupakan amalan yang dipraktikkan oleh orang Arab terdahulu. Namun, al-Tabariyy (2001:19,153) telah menyangkal fakta yang mengatakan bahawa lafaz أَزْوَاجٍ merujuk kepada wanita Yahudi dan Nasrani serta amalan bertukar pasangan yang dilakukan oleh orang Arab lampau dengan mengatakan bahawa fakta

tersebut tidak benar dan tidak berasas. Di sini, penampilan lafaz أَزْوَاجٍ secara *tankir* membawa maksud umum kerana ia berada dalam konteks ayat tegahan yang menjuruskan kata nama *nakirah* kepada makna yang umum. Tambahan lagi, penggunaan partikel مِنْ sebelum lafaz أَزْوَاجٍ yang berfungsi untuk memberi penekanan terhadap penafian menyeluruh yang mencakupi pengharaman semua jenis isteri baharu (al-Zamakhshariy, 1998:5,86). Oleh itu, ia merupakan larangan menggantikan para isteri baginda (saw) dengan mana-mana wanita lain secara umum.

c) Lafaz شَيْءٍ dikategori sebagai lafaz yang sentiasa dalam keadaan kabur. Justeru, penyebutannya secara *tankir* menambahkan lagi kekaburannya, ditambah lagi dengan adanya lafaz كُلِّ sebelumnya. Oleh itu ia membawa maksud umum.

### 3.7.50 Analisis ayat 53

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَبْظِيرٍ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنَسِينَ حَدِيثٌ إِنْ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيَ مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيَ مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا ﴿٥٣﴾

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu masuk ke rumah nabi (menunggu makanan masak kerana hendak makan bersama-sama) kecuali kamu dijemput untuk menghadiri jamuan, bukan dengan menunggu-nunggu masa sajiannya; tetapi apabila kamu diundang maka masuklah (pada waktu yang ditetapkan); kemudian setelah kamu makan, maka hendaklah masing-masing bersurai dan janganlah duduk bersenang-senang dengan berbual-bual. Sesungguhnya yang demikian itu menyakiti dan menyusahkan nabi sehingga dia berasa malu (hendak menyatakan hal itu) kepada kamu, sedang Allah tidak malu daripada menyatakan

**kebenaran**. Dan apabila kamu meminta sesuatu yang harus diminta daripada isteri-isteri nabi, maka mintalah kepada mereka dari sebalik **tabir**. Cara yang demikian **lebih suci** bagi hati kamu dan hati mereka. Dan kamu tidak boleh sama sekali menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak boleh berkahwin dengan isteri- isterinya sesudah ia wafat **selama-lamanya**. Sesungguhnya segala yang tersebut itu adalah amat besar dosanya di sisi Allah. (al-Ahzab: 33, 53)

a) Dalam ayat ini lafaz النَّبِيِّ disebut sebanyak dua kali dalam keadaan *ta'rif*. Lafaz النَّبِيِّ yang pertama digabungkan dengan lafaz بَيْوتُ iaitu بَيْوتُ النَّبِيِّ. Gabungan menerusi frasa *idafah* ini adalah bukti terhadap pemilikan Nabi (saw) terhadap rumah yang didiami oleh Baginda (saw) (al-Qurtubiy,2006:17,204). Partikel *al* yang menempel pada kedua-dua lafaz النَّبِيِّ ialah partikel *al* ketentuan yang merujuk kepada Nabi Muhammad (saw). Di samping itu, penampilan lafaz النَّبِيِّ yang pertama secara *ta'rif* adalah sebagai penghormatan kepada baginda (saw).

b) Lafaz طَعَامٍ dii'rab sebagai kata nama *majrur* menerusi partikel *jar* إِلَى. Frasa إِلَى طَعَامٍ berkait rapat dengan kata kerja يُوْذَنُ yang ditransitifkan menerusi partikel *jar* إِلَى sedangkan ia sepatutnya transitif menggunakan partikel فِي (Muhammad al-Raziy,1991: 25,225). Namun, dalam keadaan ini ia dibolehkan bagi menunjukkan maksud seruan supaya sensitif dan peka terhadap ketidakwajaran seseorang masuk ke rumah orang lain untuk menikmati makanan tanpa jemputan walaupun setelah mendapat keizinan untuk masuk. Oleh itu, situasi ini menunjukkan bahawa walaupun seseorang itu mendapat keizinan untuk masuk tidak semestinya ia dijemput untuk makan (al-Alusiy, t.t: 22,68). Penulis berpendapat bahawa lafaz ini disebut secara *tankir* untuk memberi maksud umum, iaitu meliputi semua jenis makanan.

c) Lafaz نَظَرٍ adalah kata nama pelaku dari perkataan نَظَرَ yang bermaksud انتظر iaitu menunggu. Lafaz نَظَرٍ berada pada posisi *mudaf ilayh* yang didahului dengan lafaz غَيْرَ sebagai *mudaf* dalam ayat di atas. Penampilan lafaz ini secara *tankir* menunjukkan maksud umum kerana ia dalam konteks ayat larangan dengan penggunaan lafaz غَيْرَ . Oleh itu, ia bermaksud larangan menunggu waktu makan Rasulullah (saw) setelah masuk ke rumah Baginda (saw) tanpa diundang. Di samping itu, penulis berpendapat bahawa penampilannya secara *tankir* juga bermaksud peringatan kepada orang mukmin agar hanya masuk ke rumah Rasulullah (saw) setelah makanan siap dimasak dan dihidangkan (al-Sya'rawiy, 1991:19, 12128).

d) Lafaz مُسْتَأْنِسِينَ berstatus *mansub* kerana *hal* sekiranya ia *ma'tuf* kepada غَيْرَ dan berstatus *majrur* sekiranya ia *ma'tuf* kepada نَظَرٍ. Lafaz ini disebut secara *tankir* dengan tujuan untuk menunjukkan maksud umum. Hal ini demikian kerana ia berada dalam konteks ayat larangan dengan partikel لَا. Oleh itu ia bermaksud larangan berbual panjang selepas selesai makan secara umumnya, seeloknya tidak dijadikan budaya, kecuali atas permintaan tuan rumah itu sendiri.

e) Lafaz حَدِيثٍ bermaksud cerita tentang sesuatu perkara yang berlaku. Lafaz ini asalnya adalah sifat yang digugurkan kata yang disifatkannya (الموصوف). Kemudian penggunaannya berkembang dengan meluas lalu disebut sebagai percakapan yang terjadi di antara orang yang berkomunikasi secara serius atau santai. Gandingan lafaz حَدِيثٍ dengan مُسْتَأْنِسِينَ membawa maksud mendengar dengan teliti dan prihatin dengan percakapan. Maksud percakapan di sini ialah sama ada percakapan sesama tetamu atau percakapan ahli rumah (Abu al-Su'ud al-Hanafiyy, t.t:4, 429). Dalam konteks ini, penulis berpendapat bahawa lafaz حَدِيثٍ disebut secara *tankir* adalah untuk memberi maksud umum, iaitu merangkumi berbagai bentuk percakapan sama ada yang berbentuk santai ataupun ilmiah.

Ayat ini mengisyaratkan kepada kita bahawa perbuatan suka berbual kosong sambil menunggu makanan masak dan dihidangkan tidak seharusnya diteruskan oleh orang yang beradab, demikian juga kebiasaan berbual panjang sesudah selesai makan elok tidak dijadikan budaya, kecuali atas permintaan tuan rumah itu sendiri.

f) Lafaz الْحَقُّ (kebenaran) merupakan lawan kepada lafaz الْبَاطِلُ (kebatilan). Ia dii'rab sebagai objek dalam struktur ayat di atas. Status *ta'rif* pada lafaz ini merupakan *ta'rif* generik yang membawa maksud menyeluruh (الاستغراق) sama seperti *ta'rif* pada lafaz الْحَمْدُ. Justeru, ia membawa maksud 'Allah tidak malu menyatakan seluruh kebenaran' (Ibn 'Asyur,1997:22,88).

g) Maksud الْمَتَاعُ ialah hajat keperluan atau sesuatu yang boleh dimanfaatkan oleh orang yang memerlukannya (Abu al-Su'ud al-Hanafiyy, t.t: 4,430). Lafaz مَتَاعًا dii'rab sebagai objek yang tampil berstatus *tankir*. Lafaz الْمَتَاعُ juga merupakan lafaz am. Oleh itu penyebutannya secara *tankir* membawa maksud umum, iaitu meliputi semua benda yang boleh diminta mengikut uruf dan kebiasaan penempatan yang terdiri daripada perkakas-perkakas rumah dan seluruh kemudahan untuk agama dan dunia (Ibn 'Atiyyat al-Andalusiyy,2007:7,141).

h) Lafaz حِجَابٌ bermaksud tabir. Ia dii'rab sebagai *mudaf ilayh* yang didahului dengan lafaz وَرَأً sebagai *mudaf* dalam ayat di atas. Tujuan lafaz ini disebut secara *tankir* ialah untuk menunjukkan maksud jenis, iaitu sejenis tirai atau tabir yang menghalang di antara dua individu bukan muhrim yang bercakap.

i) Lafaz أَطْهَرَ dii'rab sebagai predikat yang perlu tampil secara *tankir* dalam struktur ayat di atas. Maksud penampilannya secara *tankir* di sini ialah untuk menunjukkan banyak, iaitu bermaksud penyucian yang lebih banyak daripada keraguan dan keinginan



yang buruk serta bisikan syaitan yang sentiasa berbisik kepada suami tentang isteri atau sebaliknya (Abu al-Tayyib Siddiq al-Najajariy, 1995:11,130).

j) Lafaz أَبَدًا tampil secara *tankir* dan memberi maksud umum kerana ia berada dalam konteks ayat larangan, iaitu larangan daripada mengahwini isteri-isteri Nabi (saw) sesudah Baginda (saw) wafat sampai bila-bila.

### 3.7.51 Analisis ayat 54

إِنْ تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تَخْفَوْهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَتْ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٥٤﴾

Maksudnya: (Awasilah keadaan-keadaan kamu, kerana) jikalau kamu menyatakan sesuatu atau menyembunyikannya, maka sesungguhnya Allah sentiasa mengetahui akan segala-galanya. (al-Ahzab: 33, 54)

a) Dalam ayat di atas, lafaz شَيْءٌ tampil secara *tankir* sebanyak dua kali, yang pertama berstatus *mansub* dan yang kedua berstatus *majrur*. Namun di sini, lafaz kedua adalah merupakan lafaz yang pertama. Kedua-duanya menunjukkan makna umum kerana lafaz ini sendiri merupakan lafaz yang sentiasa mengandungi maksud yang kabur. Tambahan lagi, lafaz شَيْئًا yang pertama berada dalam konteks ayat syarat, manakala lafaz شَيْءٌ yang kedua didahului dengan lafaz كُلُّ yang membawa maksud umum. Oleh itu, ia bermaksud semua perkara yang disembunyikan atau dizahirkan masih dalam pengetahuan Allah (swt).

### 3.7.52 Analisis ayat 55

لَا حُجَابَ عَلَيْهِمْ فِي آبَائِهِمْ وَلَا أَبْنَائِهِمْ وَلَا إِخْوَانِهِمْ وَلَا أُمَّهَاتِهِمْ وَلَا أَسْرَائِهِمْ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ وَأَتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَتْ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا ﴿٥٥﴾

Maksudnya: Tidak ada salahnya kepada isteri-isteri nabi (tidak berpakaian yang menutupi anggota yang haram dipandang oleh lelaki asing) menemui bapa-bapa mereka, anak-anak lelaki mereka, saudara-saudara lelaki mereka, anak-anak lelaki saudara-saudara lelaki mereka, anak-anak lelaki saudara-saudara perempuan mereka dan perempuan-perempuan islam mereka, serta hamba-hamba yang miliki oleh mereka. Dan bertakwalah kamu kepada Allah; sesungguhnya Allah sentiasa menyaksikan tiap-tiap sesuatu. (al-Ahzab: 33, 55)

a) Maksud جُنَاحٌ ialah dosa, kesilapan dan kesulitan. Lafaz جُنَاحٌ tampil secara *tankir* dan berada selepas partikel nafi iaitu لا yang menafikan segala jenis dosa dan kesilapan tidak memakai hijab.

b) Dalam ayat di atas lafaz شَيْءٍ disebut secara *tankir* yang menunjukkan makna umum kerana lafaz ini sendiri merupakan lafaz yang sentiasa mengandungi maksud yang kabur. Tambahan lagi lafaz ini di dahului dengan lafaz كُلُّ yang menambahkan dan mengukuhkan lagi maksud umumnya.

c) Lafaz شَهِيدًا bermaksud Allah (swt) menyaksikan semua amalan hamba-Nya tanpa terlepas satu pun daripada penglihatan-Nya. Allah (swt) juga sentiasa mengetahui setiap lintasan hati hamba-Nya sebagaimana Dia mengetahui setiap pergerakan anggota badan hamba-Nya (Abu al-Tayyib Siddiq al-Najjariy, 1995:11,133). Penampilan lafaz ini secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud gertakan supaya setiap isteri Nabi (saw) bertakwa kepada Allah (swt) dalam apa jua keadaan pun di samping memenuhi keperluan konteks ayat sebagai predikat bagi kata kerja كَانَ. Ingatan dan ancaman Allah (swt) ini diujarkan setelah dinyatakan kelonggaran terhadap isteri Nabi (saw) menemui golongan yang ditetapkan tanpa berhijab.

### 3.7.53 Analisis ayat 56

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٥٦﴾

Maksudnya: *Sesungguhnya Allah dan malaikat-malaikatNya berselawat (memberi segala penghormatan) kepada Nabi (Muhammad);wahai orang-orang yang beriman, berselawatlah kamu kepadanya serta ucapkanlah salam sejahtera dengan penghormatan yang sepenuhnya.* (al-Ahzab: 33, 56)

a) Partikel *al* yang tersisip pada lafaz النَّبِيِّ adalah partikel *al* ketentuan secara minda. Oleh itu lafaz النَّبِيِّ ini merujuk kepada individu yang sedia diketahui dalam minda penerima ujaran, iaitu Nabi Muhammad (saw).

b) Dalam ayat ini, lafaz تَسْلِيمًا berada pada posisi *maf 'ul mutlaq*. Lantaran itu, lafaz تَسْلِيمًا ini tampil secara *tankir* dan berstatus *mansub* kerana ia merupakan kata dasar yang mengukuhkan suruhan Allah (swt) supaya kita sentiasa mengucapkan salam kepada Baginda (saw). Dalam konteks ini, didapati bahawa Allah (swt) hanya mengukuhkan perbuatan mengucap salam dan tidak mengukuhkan perbuatan berselawat. Hal ini kerana peneguhan supaya berselawat terjadi hanya menerusi pernyataan bahawa Allah (swt) dan Malaikat-Nya sentiasa berselawat ke atas baginda (saw) (al-Alusiyy, t.t: 22,80). Anjuran supaya berselawat dan mengucapkan salam kepada Nabi terjadi selepas suruhan Allah (swt) supaya menghormati dan memuliakan Nabi (saw). Sesetengah ulama memahami makna ungkapan وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا sebagai perintah agar mematuhi segala suruhan nabi Muhammad (saw) (al-Qasimiy,1957:17,4905). Justeru, penampilan lafaz ini secara *tankir* adalah untuk membawa maksud banyak, iaitu mengucap salam dengan banyak (Muhammad 'Aliy al-Sabuniy,1981:2,536). Di samping itu, menurut pandangan penulis ia juga menunjukkan maksud pujian dan menunjukkan penghormatan terhadap baginda (saw).

### 3.7.54 Analisis ayat 57

إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا ﴿٥٧﴾

Maksudnya: *Sesungguhnya orang-orang yang melakukan perkara yang tidak diredai Allah dan Rasul-Nya (yaitu seperti menyatakan Allah mempunyai isteri dan anak dan lain-lain yang tidak layak bagiNya). Allah akan melaknati mereka di dunia dan di akhirat, dan menyediakan untuk mereka azab siksa yang menghinakan. (al-Ahzab: 33, 57)*

a) Lafaz الدُّنْيَا dan الْآخِرَةِ tampil secara *ta'rif* menerusi partikel *al* dan kedua-duanya merupakan kata nama khas secara dominan.

b) Lafaz عَذَابًا adalah objek yang berstatus *tankir* dan lafaz مُهِينًا adalah sifatnya yang semestinya berstatus *tankir* selaras dengan kata yang disifatkan (Bahajat 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,168). Menurut Ibn 'Asyur (1997: 22,104) maksud عَذَابًا مُهِينًا ialah azab api neraka pada hari akhirat. Penampilan kedua-dua lafaz ini secara *tankir* membawa maksud hebat, iaitu azab siksa yang amat dahsyat yang mencapai tahap penghinaan. Dengan erti kata lain ia bermaksud azab yang amat memedihkan dan menyakitkan serta akan menempatkan mereka pada kedudukan yang menjijikkan, hina, rendah dan memalukan. Di sini penulis juga berpendapat bahawa penyebutannya secara *tankir* menunjukkan maksud jenis iaitu jenis azab yang menjadikan mereka dihina.

### 3.7.55 Analisis ayat 58

وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٥٨﴾

Maksudnya: *Dan orang-orang yang menyakiti orang lelaki yang beriman dan orang perempuan yang beriman dengan perkataan atau perbuatan yang tidak tepat dengan*

sesuatu kesalahan yang dilakukannya, maka sesungguhnya mereka telah memikul kesalahan menuduh secara dusta, berbuat dosa yang amat nyata. (al-Ahzab: 33, 58)

a) Lafaz الْمُؤْمِنِينَ dan الْمُؤْمِنَاتِ tampil secara *ta'rif*. Status *ta'rif* pada kedua-dua lafaz merupakan *ta'rif* generik. Oleh itu, ia membawa maksud seluruh orang lelaki dan perempuan yang mempunyai keimanan yang mantap sama ada tua mahupun muda. Mereka disakiti tanpa melakukan sebarang kesalahan. Dalam ayat ini al-Qurtubiy menegaskan bahawa Allah (swt) menghubungkan perbuatan menyakiti Allah (swt) dan Rasul-Nya dengan perbuatan mengganggu dan menyakiti orang yang beriman, sama ada lelaki ataupun wanita. Hal ini kerana perbuatan menyakiti Allah (swt) dan rasul-Nya merupakan perbuatan yang tidak benar. Demikian juga dengan perbuatan mengganggu orang lelaki dan wanita yang beriman adalah sebahagian daripada perbuatan mengganggu Allah dan rasul-Nya (al-Qurtubiy, 2006: 14, 238).

b) Lafaz بُهْتَانًا (Kesalahan menuduh secara dusta) berada pada posisi objek dalam ayat di atas. Manakala lafaz إِثْمًا (dosa) adalah *ma'tuf* dan lafaz مُبِينًا (yang nyata) adalah sifatnya (Bahajati 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8, 172). Maksud lafaz بُهْتَانًا ialah pembohongan yang menyebabkan orang lain berasa hairan kerana kejinya perbuatan tersebut. Manakala lafaz إِثْمًا مُبِينًا pula bermaksud dosa yang jelas lagi terang (al-Maraghiy, 1946: 12, 35). Kesemua lafaz ini disebut secara *tankir* dengan tujuan untuk mencela perbuatan berdusta dan melakukan dosa yang amat nyata yang tidak menimbulkan sebarang keraguan bahawa ia dikategorikan sebagai pembohongan dan dosa.

### 3.7.56 Analisis ayat 59

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلِيبِهَا أَنْ يَدْخُلْنَ عَلَيْهَا لُبَسٌ غَيْرَ الَّذِي هُنَّ لَمَّ يَتَّخِذْنَ وَلَا يُزْجَيْنَهُنَّ اللَّهُ غُفُورًا رَحِيمًا ﴿٥٩﴾

Maksudnya: *Wahai **nabi**, suruhlah isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan wanita-wanita **yang beriman**, supaya melabuhkan pakaiannya bagi menutup seluruh tubuhnya (semasa mereka keluar); cara yang demikian lebih sesuai untuk mereka dikenali (sebagai perempuan yang baik-baik), maka dengan itu mereka tidak di ganggu. Dan (ingatlah) Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Mengasihani.* (al-Ahzab: 33, 59)

Ayat ini mengandungi seruan kelima Allah (swt) secara terus kepada Nabi Muhammad (saw) dalam surah al-Ahzab. Menurut Ibn ‘Asyur (1997:21,249) seruan ini bertujuan untuk menyampaikan etika dan tatasusila para isteri dalam kalangan ahli rumah Baginda (saw) dan wanita yang beriman.

a) Lafaz النَّبِيِّ boleh dii‘rab sebagai ‘atf bayan daripada lafaz أَيُّ atau dii‘rab sebagai sifat bagi *munada* (الْمُنَادَى) iaitu أَيُّ seandainya perkataan النَّبِيِّ dikategorikan sebagai kata nama terbitan (الاسْمُ الْمَشْتَقُّ) (Bahajat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8,146). Partikel *al* pada lafaz النَّبِيِّ membawa maksud ketentuan secara hadir dalam gaya seruan, iaitu يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ. Oleh itu, lafaz النَّبِيِّ merujuk kepada Nabi Muhammad (saw) yang diketahui ada bersama ketika ungkapan diujarkan.

b) Lafaz الْمُؤْمِنِينَ tampil secara *ta‘rif* menerusi partikel *al* generik. Justeru, ia bermaksud seluruh orang yang beriman. Namun, dalam ayat ini lafaz الْمُؤْمِنِينَ digabungkan dengan lafaz نِسَاءٍ iaitu نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ. Frasa *idafah* ini tidak memberi maksud isteri-isteri orang yang beriman, tetapi bermaksud para wanita yang beriman. Gabungan lafaz نِسَاءٍ kepada lafaz الْمُؤْمِنِينَ mengandungi maksud مَنْ dan andaianya ialah نِسَاءِ مَنْ الْمُؤْمِنِينَ yang bermaksud para wanita dalam kalangan seluruh orang yang beriman (Ibn ‘Asyur, 1997: 22,106). Lantaran itu, penulis berpendapat bahawa ia memberi maksud seluruh wanita yang beriman yang turut mencakupi ahli keluarga mereka semua.

### 3.7.57 Analisis ayat 60

﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا﴾

Maksudnya: Demi sesungguhnya, jikalau orang-orang munafik, orang-orang yang ada penyakit (syak atau ragu-ragu) dalam hatinya dan orang-orang yang menyebarkan berita-berita dusta di Madinah itu tidak berhenti (daripada perbuatan jahat mereka), nescaya Kami akan mendesakmu memerangi mereka (dan memberikan kemenangan kepada kamu mengalahkan mereka), sesudah itu mereka tidak akan tinggal berjiran denganmu di Madinah lagi melainkan sebentar sahaja, (al-Ahzab: 33, 60)

a) Dalam ayat di atas, lafaz الْمُنَافِقُونَ berada pada posisi pelaku dan ia berstatus *ta'rif* (Bahajat 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,174). Partikel *al* yang menempel pada lafaz ini menunjukkan kepada jenis dan kelompok. Oleh itu ia bermaksud semua jenis orang yang menzahirkan keimanan dan memendamkan kekufuran secara menyeluruh berdasarkan kepada uruf dan kebiasaan ketika berlakunya peperangan Ahzab.

b) Lafaz مَرَضٌ di'rab sebagai subjek dalam struktur ayat di atas (Bahajat 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8,174). Menurut al-Alusiy (t.t: 22,90) maksud penyakit di sini ialah mencintai kemungkar dan zina. Al-Qasimiy (1957: 17,4910) menyatakan ia bermaksud iman yang lemah kepada godaan wanita untuk melakukan maksiat. Al-Biqai'y (t.t:15,413) pula memahaminya sebagai perilaku suka melakukan maksiat. Manakala Muhammad bin 'Aliy bin Muhammad al-Syawkaniy (1995:4,381) berpendapat bahawa penyakit yang dimaksudkan ialah ragu-ragu yang menyebabkan tergugatnya iman. Penampilan lafaz ini secara *tankir* di sini adalah untuk menunjukkan jenis iaitu jenis penyakit yang melanda orang-orang munafik.

c) Lafaz **الْمُرْجِفُونَ** berada pada posisi *ma'tuf* kepada lafaz **الْمُنَافِقُونَ** menerusi partikel 'atf و dalam ayat di atas (Bahajat 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,174). Lafaz ini diambil dari kata akar **أَرْجَفَ** yang bermakna membuat goncangan sama ada dalam bentuk perbuatan ataupun berita. Justeru, partikel *al* pada lafaz **الْمُرْجِفُونَ** ialah partikel *al* generik yang menunjukkan maksud jenis golongan yang menyebarkan isu-isu negatif sehingga mengucar-kacirkan masyarakat. Menurut al-Mawardi (t.t: 4,424) terdapat tiga pendapat berkaitan golongan ini, iaitu:

- i) Orang yang banyak menggauli dan mengekori wanita mukmin serta mengganggu mereka. Pendapat ini diutarakan oleh al-Suddiy.
- ii) Orang yang menyalurkan informasi yang boleh mengganggu dan melemahkan hati orang mukmin dengan menwar-warkan kekalahan dan mengukuhkan hati orang musyrik. Pendapat ini diutarakan oleh Qatadat.
- iii) Orang yang menyebarkan berita dusta dan fitnah yang boleh memporak-perandakan masyarakat. Pendapat ini diutarakan oleh Ibn 'Abbas.

Menurut ahli tafsir sebagaimana yang diriwayatkan oleh Sufyan bin Sa'id bahawa ketiga-tiga sifat tersebut mewakili satu kelompok manusia atau ia merupakan sifat yang terhimpun pada diri orang munafik (al-Qurtubiy, 2006:17,233). Di samping itu, ia juga berkemungkinan membawa maksud kumpulan yang berasingan atau termasuk dalam sejumlah orang yang munafik (Ibn 'Atiyyat al-Andalusi, 2007:7,148). Menurut Ibn 'Asyur (1997: 22,108) majoriti golongan ini terdiri dalam kalangan orang Yahudi dan bukan dalam kalangan orang mukmin.

d) Lafaz **الْمَدِينَةِ** merupakan kata nama khas secara dominan (العلم بالغلبة). Partikel *al* yang menempel pada lafaz ini pada asalnya adalah partikel *al* ketentuan. Namun, populariti penggunaan lafaz ini telah mengatasi makna asalnya lalu ia berubah menjadi



kata nama khas. Sehubungan dengan itu, lafaz الْمَدِينَةِ merujuk kepada bandar tempat kediaman Rasul (saw) yang dahulunya dikenali dengan nama Yathrib. Walaupun nama ini asalnya boleh digelarkan pada setiap bandar (الْمَدِينَةِ).

e) Lafaz قَلِيلًا digunakan secara *tankir* untuk menggambarkan kuantiti yang sedikit iaitu tempoh yang tidak lama atau perlindungan yang singkat (Abu al-Su‘ud al-Hanafiyy, t.t: 4,434).

### 3.7.58 Analisis ayat 61

مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِلُوا تَقْتِيلًا ﴿٦١﴾

Maksudnya: Serta mereka tetap ditimpa laknat. Di mana sahaja mereka ditemui, mereka ditangkap dan dibunuh habis-habisan. (al-Ahzab: 33, 61)

a) Lafaz مَلْعُونِينَ disebut secara *tankir* kerana memenuhi fungsinya sebagai *hal* bagi lafaz الْمُنَافِقُونَ (orang-orang munafik) dan الْمُرْجِفُونَ (orang-orang yang menyebarkan berita-berita dusta) dalam ayat sebelumnya (Bahajat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8,175). Menurut Ibn ‘Atiyyat al-Andalusiy (2007:7,149) lafaz ini dii‘rab sebagai *hal* bagi kata ganti nama yang terkandung dalam kata kerja يُجَاوِرُونَكَ. al-Zamakhshariy (1998: 5,99) berpendapat bahawa lafaz ini disebut secara *mansub* untuk menunjukkan celaan. Oleh itu, penampilannya secara *tankir* adalah bertujuan untuk membawa maksud cercaan dan celaan terhadap keadaan hidup orang munafik yang disingkir dari pintu rahmat Allah (swt) dan pintu kasih sayang-Nya.

### 3.7.59 Analisis ayat 62

سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾

Maksudnya: Yang demikian adalah menurut 'sunnatullah' (undang-undang peraturan Allah) yang berlaku kepada orang-orang yang telah lalu, dan kamu tidak sekali-kali akan mendapati sebarang perubahan bagi sunnatullah itu. (al-Ahzab: 33, 62)

a) Lafaz تَبْدِيلًا dii'rab sebagai objek yang berstatus *tankir* (Bahajat 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8,176). Penampilannya secara *tankir* dalam konteks ayat nafi di sini membawa maksud umum. Justeru, maksud umum yang terhasil menerusi kedudukannya dalam posisi ayat nafi melayakkan ayat ini berfungsi sebagai penerang (تذييل) kepada ayat sebelumnya.

### 3.7.60 Analisis ayat 63

يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا ﴿٦٣﴾

Maksudnya: Manusia bertanya kepadamu (wahai Muhammad secara mengejek dan mempersendakan) tentang kedatangan hari kiamat (bilakah lagi akan tibanya, kalau kiamat itu memang benar wujudnya) katakanlah, "Sesungguhnya pengetahuan mengenainya hanyalah ada di sisi Allah." Dan apa jalannya kamu dapat mengetahui? Boleh jadi masa datangnya hari kiamat sudah hampir. (al-Ahzab: 33, 63)

a) Lafaz النَّاسُ adalah pelaku dalam ayat di atas dan ia digunakan secara *ta'rif* menerusi partikel *al* (Bahajat 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,176). Lafaz ini meliputi semua orang dan ia merupakan elemen umum yang berdasarkan 'uruf kebiasaan bagi orang yang sibuk bertanya tentang hari kiamat (Ibn 'Asyur, 1997: 22, 113). Pertanyaan ini sering diajukan oleh orang musyrik seolah-olah minta disegerakan kedatangan hari kiamat dengan maksud mengejek dan memperolok-olokkannya. Orang munafik bertanya perkara tersebut dengan nada yang bersungguh-sungguh padahal mereka sudah mengetahui jawapan yang akan disampaikan oleh Rasulullah (saw), sedangkan orang

Yahudi bertanya perkara tersebut dengan tujuan untuk menguji sama ada Nabi (saw) menjawab sama seperti apa yang terdapat dalam Kitab Taurat atau tidak dengan mengembalikan segala persoalan itu kepada Allah (swt) atau memberi jawapan lain (al-Zamakhshariy, 1998: 5,99-100).

b) Dalam ayat di atas, lafaz السَّاعَةِ disebut sebanyak dua kali dalam keadaan *ta'rif*. Lafaz yang pertama dii'rab sebagai kata nama *majrur* menerusi partikel *jar* iaitu عَنْ. Manakala lafaz yang kedua dii'rab sebagai kata nama bagi kata kerja لَعَلَّ (Bahajat 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8,177). Di sini, lafaz السَّاعَةِ berstatus *ta'rif* menerusi partikel *al* dan merupakan kata nama khas secara dominan (علم بالغلبة). Hal ini kerana lafaz ini telah bertukar menjadi kata nama khas secara dominan bagi tempoh berlakunya kebinasaan (*fana'*) alam dunia dan peralihan memasuki alam akhirat (Ibn 'Asyur, 1997: 9, 201). Partikel *al* yang terdapat pada kata nama khas secara dominan (علم بالغلبة) pada asalnya merupakan partikel ketentuan. Namun, apabila lafaz tersebut dikenali ramai dalam sesebuah kelompok, maka ia berubah menjadi kata nama yang disertai dengan partikel *al* dalam kalangan jenisnya yang menjadikannya sebagai kata nama khas di samping makna asalnya yang dimaklumi. Namun, makna asalnya diketepikan dan dilupai kerana kurangnya keperluan kepada makna asal tersebut atau disebabkan oleh batasan jenis yang terdapat padanya. Dalam ayat di atas, kata nama *ma'rifah* السَّاعَةِ yang kedua merupakan kata nama *ma'rifah* السَّاعَةِ yang pertama. Tujuan pengulangan kali kedua bagi kata nama *ma'rifah* السَّاعَةِ (Hari kiamat) dalam ayat al-Qur'an ialah untuk menghina (al-Biq'a'iy, t.t:15,415).

c) Menurut al-Qasimiy (1957:17, 4912-4913) justifikasi penampilan lafaz قَرِيبًا secara maskulin dalam ayat ini adalah berdasarkan fungsinya sebagai sifat bagi kata yang disifatkannya yang berada pada posisi predikat bagi تَكُونُ, iaitu شَيْئًا قَرِيبًا (sesuatu yang hampir) atau dengan anggapan bahawa lafaz السَّاعَةِ (Hari kiamat) membawa maksud الْيَوْمَ

(hari) atau الْوَقْتُ (masa) ataupun lafaz قَرِيبًا dii‘rab *mansub* sebagai adverba. Dalam hal ini, Abu Hayyan al-Andalusiyy (1993:7,242) berpendapat bahawa lafaz قَرِيبًا dinasabkan atas dasar adverba. Lantaran itu ia membawa maksud فِيْ زَمَانٍ قَرِيبٍ (pada masa yang hampir). Hal ini kerana ramai dalam kalangan ulama tafsir yang menganggap lafaz ini sebagai adverba (الظُّرْف). Beliau juga menyatakan bahawa ungkapan ini merupakan hiburan bagi orang yang diuji dan ancaman bagi orang yang gopoh (Abu Hayyan al-Andalusiyy, 1993:7,242). Sehubungan dengan itu, penulis berpendapat bahawa penampilan lafaz ini secara *tankir* di sini membawa maksud ancaman terhadap orang yang gopoh dan celaan bagi orang yang degil (Abu al-Su‘ud al-Hanafiy, t.t:4, 435).

### 3.7.61 Analisis ayat 64

إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا ﴿٦٤﴾

Maksudnya: *Sesungguhnya Allah melaknat **orang-orang kafir** dan menyediakan bagi mereka **api neraka yang marak menjulang*** (al-Ahzab: 33, 64)

a) Lafaz الْكَافِرِينَ tampil secara *ta‘rif* menerusi partikel *al* dalam ayat di atas. Menurut Ibn ‘Asyur (1997: 22,114-115) partikel *al* yang tersisip pada lafaz ini berkemungkinan merupakan partikel *al* ketentuan. Lantaran itu, ia merujuk kepada orang kafir yang menyusahkan Rasulullah (saw), menyakiti hati Baginda serta mereka-reka dan menyebarkan cerita negatif di Madinah. Mereka yang dimaksudkan dalam konteks ini ialah golongan munafik serta penyokong mereka yang terdiri dalam kalangan orang musyrik dan orang Yahudi dalam peristiwa Ahzab. Di samping itu, penulis berpendapat bahawa partikel *al* ini juga berkemungkinan membawa maksud umum yang meliputi setiap orang kafir.

b) Lafaz سَعِيرًا bermaksud api neraka yang marak menyala di neraka yang mempunyai kepedihan yang bertingkat-tingkat (al-Zamakhshariy,1998:5,100). Ia tampil secara *tankir* untuk membawa maksud kehebatan dan gertakan. Oleh itu, ia membawa maksud api neraka yang dahsyat dengan nada gertakan.

### 3.7.62 Analisis ayat 65

خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا تَجِدُونَ وِلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿٦٥﴾

Maksudnya: **Mereka kekal** di dalamnya buat **selama-lamanya**; mereka pula tidak akan memperoleh sesiapa pun yang akan menjadi **pelindung** atau **penolong**. (al-Ahzab: 33, 65)

a) Lafaz خَالِدِينَ disebut secara *tankir* selaras dengan fungsi nahuannya sebagai *hal* bagi lafaz الْكَافِرِينَ dalam ayat 64 (Bahajat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali,2001:8,178). Penyebutan lafaz ini secara *tankir* di sini membawa maksud ancaman dan ugutan terhadap balasan yang dilakukan oleh orang kafir iaitu ditempatkan di dalam neraka kekal buat selama-lamanya.

b) Lafaz أَبَدًا bermaksud kekal abadi tanpa penghujung. Ia tampil secara *tankir* kerana dii‘rab sebagai adverba masa (ظرف الزمان) dalam struktur ayat di atas (Bahajat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8,178). al-Sya‘rawiy (1991: 20,12197) menyebut bahawa lafaz أَبَدًا sering tampil bergandingan dengan syurga dan nikmatnya. Namun, ia hanya digandingkan dengan neraka dalam dua ayat sahaja di dalam al-Qur’an, iaitu dalam ayat ini dan ayat 23 dari surah al-Jinn. Allah (swt) berfirman:

فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ﴿٢٣﴾

Maksudnya: Maka Sesungguhnya baginyalah neraka Jahannam, mereka kekal di dalamnya **selama-lamanya**. (al-Jinn: 72,23)

Oleh itu, beliau berpendapat bahawa penyebutan lafaz أَبَدًا dalam kedua-dua ayat adalah semata-mata untuk merealisasikan prinsip dan mengukuhkannya. Antara rahmat Allah (swt) ialah mendahulukan rahmat-Nya dengan berita gembira dan disusuli dengan memberikan peringatan dan ancaman secara lembut. Sehubungan itu, penampilan lafaz ini secara *tankir* adalah bertujuan untuk menggertak orang-orang kafir (al-Sya'rawiy, 1991: 20,12197).

c) Lafaz وَلِيًّا adalah objek dan tampil secara *tankir*, manakala sebagai lafaz نَصِيرًا adalah *ma'tuf*nya dan juga berstatus *tankir* (Bahajat 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8,178). Penampilan kedua-dua lafaz ini secara *tankir* membawa maksud umum kerana kedua-duanya berada dalam konteks ayat nafi. Hal ini menafikan secara umum tentang kewujudan sebarang pelindung dan penolong bagi orang-orang kafir di akhirat kelak. Oleh itu, golongan ini kekal berada di dalam neraka dengan ketiadaan pelindung yang dapat mempertahankan mereka dan pembantu yang boleh menyelamatkan dan membebaskan mereka daripada api neraka dan azab Allah (swt). Di samping itu, penulis berpendapat bahawa kedua-dua lafaz ini disebut secara *tankir* adalah bermotifkan penghinaan dan provokasi rasa tidak mempunyai apa-apa.

### 3.7.63 Analisis ayat 66

يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَلَيْتَنَّا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ ﴿٦٦﴾

Maksudnya: Pada hari muka mereka dibalik-balikkan dalam neraka, mereka berkata (dengan sesalnya)"Alangkah baiknya, kalau kami dahulu(semasa di dunia) taat kepada Allah serta taat kepada rasul Allah".(al-Ahzab: 33, 66)

a) Lafaz النَّار berstatus *ta‘rif* menerusi partikel *al* ketentuan. Oleh itu ia membawa maksud api neraka yang diketahui oleh penerima ujaran. Justeru, ia merupakan ketentuan secara minda.

b) Lafaz الرَّسُولَ adalah objek dan ia didatangkan secara *ta‘rif* menerusi partikel *al* (Bahajati ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8,178). Partikel *al* yang tersisip pada lafaz ini merupakan partikel *al* ketentuan yang merujuk kepada Nabi Muhammad (saw) yang dikenali dan diketahui. Penambahan huruf *alif* pada akhir lafaz الرَّسُولَ adalah kerana surah al-Ahzab dibina berdasarkan *fasilat alif* yang dinamai *alif al-Itlaq*. Sehubungan itu, al-Biqā‘iy (tt: 15,418) dapat menyelami implikasi daripada penambahan huruf *alif* pada akhir lafaz الرَّسُولَ dengan merasakan ia adalah sebagai isyarat kepada indikator yang mengatakan bahawa mereka merasai nikmat setiap kali menyebut nama tersebut dan mereka mempercayai bahawa kebesaran Rasul (saw) tidak terbatas.

### 3.7.64 Analisis ayat 67

وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ

Maksudnya: *Dan mereka berkata lagi " Wahai Tuhan kami, sesungguhnya kami telah mematuhi kehendak pemimpin-pemimpin dan pembesar-pembesar kami, lalu mereka menyesatkan kami daripada jalan yang benar (menghalang kami daripada beriman kepadaMu)".* (al-Ahzab: 33, 67)

a) Lafaz السَّبِيلَ adalah objek kedua dan tampil secara *ta‘rif*. Penampilannya berstatus *ta‘rif* menerusi partikel *al* menunjukkan maksud jenis jalan, iaitu jalan kebenaran dan keimanan. Penambahan huruf *alif* pada akhir lafaz السَّبِيلَ adalah kerana mengambil kira *fasilat alif* yang merupakan asas bagi surah al-Ahzab.

### 3.7.65 Analisis ayat 68

رَبَّنَا ءَاتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَتُمْ لَعْنًا كَبِيرًا ﴿٦٨﴾

Maksudnya: *Wahai Tuhan kami, berilah mereka azab sengsara dua kali ganda dan laknatlah mereka dengan laknat yang besar (kerana merekalah yang menyebabkan kami menjadi sesat dan kufur kepadaMu).* (al-Ahzab: 33, 68)

a) Lafaz ضِعْفَيْنِ dii'rab sebagai objek kedua bagi kata kerja آتٍ dalam ayat di atas. Ia bermaksud dua azab yang digandakan setiap satu daripadanya ke atas yang lain. Satu kali ganda azab dikenakan dengan sebab kesesatan para pemimpin dan pembesar yang sesat terhadap diri mereka dan satu kali ganda lagi azab dikenakan dengan sebab tindakan mereka menyesatkan orang yang sesat (al-Alusiy, t.t: 22,94). Dalam konteks ini, penulis berpendapat bahawa penyebutan lafaz ضِعْفَيْنِ secara *tankir* adalah untuk membawa maksud banyak dan hebat. Oleh itu ia bermaksud azab yang berlipat kali ganda dahsyatnya disebabkan mereka sesat dan menyesatkan orang lain.

b) Lafaz الْعَذَابِ tampil secara *ta'rif* dalam ayat di atas. Partikel *al* yang tersisip pada lafaz ini merupakan partikel *al* ketentuan. Dalam konteks ini, al-Mawardi (t.t: 4,462) menyatakan terdapat dua bentuk azab:

- i) Azab di dunia dan azab di akhirat. Pendapat ini dinyatakan oleh Qatadat.
- ii) Azab kekufuran dan azab penyesatan.

### Ayat 69

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ ءَادَوْا مُوسَىٰ فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِندَ اللَّهِ وَجِيهًا ﴿٦٩﴾

Maksudnya: *Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadi seperti orang-orang (Yahudi) yang telah mencaci nabi Musa; lalu Allah membersihkannya daripada*



segala cacian yang mereka katakan. dan adalah dia seorang yang mulia di sisi Allah. (al-Ahzab: 33, 69)

### 3.7.66 Analisis ayat 70

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan katakanlah perkataan yang tepat (dalam segala perkara). (al-Ahzab: 33, 70)

a) Lafaz قَوْلًا dii'rab sebagai *maf'ul mutlaq* dalam struktur ayat di atas. Manakala lafaz سَدِيدًا merupakan sifatnya. Lafaz الْقَوْلُ bermaksud kata-kata yang keluar daripada mulut manusia untuk mengungkapkan apa terbuku di dalam hati mereka. Kata-kata atau ucapan merupakan salah satu jalan yang menjurus kepada kebaikan dan kejahatan. Antara maksud asal bagi lafaz السَّدِيدُ pula ialah tepat mengenai sasaran dan tidak tersasar daripada target (Ibn 'Asyur, 1997:22,122). Menurut Ibn 'Asyur (ibid:22,122) الْقَوْلُ السَّدِيدُ mencakupi ucapan para nabi, para ulama dan cendekiawan. Malah membaca al-Quran, meriwayatkan hadis, bertasbeih, bertahmid, azan dan iqamah juga termasuk dalam kategori ini. Melalui percakapan yang benar segala kebaikan dan kebenaran akan subur dalam kalangan manusia dan ini memupuk minat mereka untuk berakhlak mulia. Di samping itu, ia juga meliputi konsep 'menyuruh kepada kebaikan dan menegah daripada kemungkaran'. al-Tabariy (2001: 19,195) menyatakan bahawa maksud قَوْلًا سَدِيدًا ialah bercakap dengan percakapan yang benar sahaja, tidak melampaui batas, tidak melanggar hak orang lain dan melakukan perkara yang benar. Menurut al-Mawardi (t.t: 4, 427-428) terdapat enam tafsiran berkaitan maksud قَوْلًا سَدِيدًا iaitu:

i) al-Suddiy mengatakannya bermaksud adil.

- ii) Qatadat mengatakannya bermaksud benar.
- iii) Ibn 'Isa mengatakannya bermaksud tepat.
- iv) 'Ikrimat mengatakannya adalah ucapan لا إله إلا الله
- v) Ucapan yang zahirnya menyamai ucapan batinnya
- vi) Ucapan yang dimaksudkan semata-mata kerana Allah (swt).

Ia juga mungkin memberi maksud yang ketujuh iaitu ucapan yang mendamaikan di antara dua orang yang berkelahi, ia diambil daripada lafaz تَسْدِيدُ السَّهْمِ yang bermaksud menghalakan anak panah untuk mengenai sasarannya.

Dalam konteks ini, penulis berpendapat bahawa penyebutan lafaz قَوْلًا سَدِيدًا secara *tankir* memberi maksud umum. Ini kerana lafaz الْقَوْلُ السَّدِيدُ adalah umum dan meliputi semua jenis kebaikan (al-Qurtubiy, 2006:17,244) Lantaran itu, ia bermaksud 'mereka diperintahkan agar bercakap dengan percakapan yang benar dalam semua perkara yang mereka lakukan dan mereka tinggalkan tanpa dikhususkan kepada mana-mana jenis kebenaran' walaupun lafaz tersebut tidak memerlukan untuk bermaksud umum (Muhammad al-Amin bin 'Abdullah al-Syafi'iy, 2008: 22,150).

### 3.7.67 Analisis ayat 71

يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾

Maksudnya: *Supaya Dia memberi taufik dengan menjayakan amalan-amalan kamu dan mengampunkan dosa-dosa kamu, dan (ingatlah) sesiapa yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya, maka sesungguhnya dia telah berjaya mencapai sebesar-besar kejayaan.* (al-Ahzab: 33, 71)

- a) Dalam ayat ini, lafaz فَوْزًا perlu berstatus *tankir* kerana ia dii'rab sebagai *maf'ul mutlaq*, manakala lafaz عَظِيمًا juga perlu tampil secara *tankir* selaras dengan fungsinya

sebagai sifat (Bahajat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8,178). Menurut Muhammad al-Raziyy (1991:25,235) pemerihalan lafaz فَوْزًا dengan sifat عَظِيمًا adalah melalui dua jenis kehebatan, iaitu azab yang dahsyat dan ia membawa kepada ganjaran pahala agung yang melimpah ruah dan kekal abadi. Di sini, penulis berpendapat bahawa tujuan lafaz عَظِيمًا فَوْزًا disebut secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud hebat. Lantaran itu ia bermaksud kemenangan yang hebat dan tidak ternilai, iaitu memperolehi segala kebaikan di dunia dan di akhirat. Kebaikan di dunia ialah mengecapi kehidupan yang mulia. Manakala kebaikan di akhirat ialah kehidupan yang bahagia dan selamat dari segala yang menakutkan serta mencapai apa yang diidamkan. Di samping itu, ia turut memperolehi kemuliaan yang tinggi dan agung daripada Allah (swt).

### 3.7.68 Analisis ayat 72

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ تَحْمِلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾

Maksudnya: Sesungguhnya Kami telah kemukakan **tanggungjawab** amanah (kami) kepada seluruh **langit**, **bumi** dan **gunung-ganang** (untuk memikulnya), maka mereka enggan memikulnya dan mereka bimbang tidak dapat menyempurnakannya (kerana tidak ada pada mereka persediaan untuk memikulnya); dan (pada ketika itu) **manusia** (dengan persediaan yang ada padanya) sanggup memikulnya. (Ingatlah) sesungguhnya tabiat kebanyakan manusia adalah **suka melakukan kezaliman** dan **suka pula membuat perkara-perkara yang tidak patut dikerjakan**. (al-Ahzab: 33, 72)

a) Lafaz الْأَمَانَةُ adalah objek dalam ayat di atas. Menurut majoriti ulama, amanah meliputi setiap kewajipan yang dikenakan kepada manusia yang terdiri daripada suruhan dan larangan Allah (swt) serta urusan agama, dunia dan syariat. (Abu Hayyan al-Andalusiyy, 1993: 7,243). Menurut al-Zamakhshariyy (1998: 5,102) pula amanah ialah

ketaatan. Oleh itu, amanah merupakan kewajipan dan tanggungjawab melaksanakan hukum syariat Allah (swt) (Muhammad ‘Aliy al-Sabuniy, 1981:2,539). Amanah ini akan diberi pahala apabila dilaksanakan dan akan disiksa apabila ditinggalkan. Dalam hal ini, Ibn ‘Asyur (1997: 22,127) telah menyatakan bahawa amanah ini boleh dimaksudkan dengan amanah iman, iaitu tauhid kepada Allah (swt) dan juga akal yang merupakan amanah yang agung. Partikel *al* pada lafaz الأمانة adalah partikel *al* ketentuan. Oleh itu ia menunjukkan kepada amanah tertentu yang diketahui.

b) Lafaz السَّمَوَاتِ dii‘rab sebagai kata nama *majrur* menerusi partikel *jar* iaitu عَلَى dalam struktur ayat di atas. Manakala lafaz الْأَرْضِ dan الْجِبَالِ adalah *ma‘tuf* kepada lafaz السَّمَوَاتِ. Partikel *al* yang wujud di awal perkataan السَّمَوَاتِ, الْأَرْضِ dan الْجِبَالِ merupakan partikel *al* generik yang menunjukkan maksud seluruh langit, bumi dan gunung-ganang.

c) Lafaz الْإِنْسَانِ berada pada posisi pelaku yang berstatus *ta‘rif* dalam ayat di atas. Partikel *al* yang menempel pada lafaz الْإِنْسَانِ adalah partikel generik (Ibn ‘Asyur, 1997: 22,125). Justeru, ia menunjukkan makna jenis atau kelompok makhluk Allah (swt) yang dinamakan manusia, bukan dari jenis malaikat, jin, langit, bumi, gunung-ganang, haiwan, tumbuhan, benda dan sebagainya. Dalam ayat ini dinyatakan bahawa golongan manusia yang lemah dan mempunyai fizikal yang kecil sanggup menerima tawaran Allah (swt) untuk memikul tanggungjawab. Di samping itu, penulis berpendapat bahawa partikel *al* pada lafaz الْإِنْسَانِ dalam konteks ayat ini juga boleh dikategorikan sebagai partikel ketentuan. Ini selaras dengan pendapat Ibn ‘Abbas dan para sahabatnya serta al-Dahhak dan lain-lain, yang mengatakan bahawa lafaz ini merujuk kepada nabi Adam (as). Manakala al-Suddiy pula menyatakan bahawa lafaz ini merujuk kepada Qabil. Al-Hasan pula menyatakan bahawa lafaz ini dimaksudkan dengan orang kafir dan munafik (al-Qurtubiy, 2006:17,247-251).

d) Dalam ayat di atas, lafaz ظُلُومًا dan جَهُولًا adalah predikat bagi katakerja كَانَ. Maksud zalim ialah mencabuli hak orang lain. Namun, dalam konteks ayat ini, ia bermaksud mencabuli hak Allah (swt) yang dipertanggungjawabkan kepada manusia untuk memikul amanah. Hak Allah (swt) ini ialah amanah yang perlu ditunaikan oleh manusia. Manakala maksud jahil ialah tidak mempunyai ilmu, tetapi di sini ia bermaksud manusia tidak mempunyai ilmu untuk membuat keputusan yang tepat terhadap apa yang dipertanggungjawabkan (Ibn ‘Asyur, 1997:22,130). Dalam ayat di atas, kedua-dua lafaz ini merupakan kata nama yang dibina daripada pola kepalingan yang memberi maksud pelaku (Bahajāt ‘Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001: 8,178). Pola kepalingan digunakan untuk menunjukkan ciri yang berlebihan pada seseorang atau sesuatu benda yang kerap melakukan sesuatu perbuatan. Oleh itu, lafaz ظُلُومًا yang bermaksud amat suka melakukan penganiayaan dan ia selalunya diiringi oleh perasaan marah. Manakala maksud lafaz جَهُولًا ialah amat jahil terhadap kesudahan yang akan terjadi kerana didorong oleh hawa nafsu (al-Maraghiy, 1946: 22,46). Dalam konteks ini, al-Mawardi (tt: 4, 430) menyatakan bahawa terdapat tiga maksud berkaitan lafaz جَهُولًا iaitu:

- i) Suka melakukan penganiayaan terhadap dirinya sendiri dan amat jahil terhadap tuhan. Maksud ini dinyatakan oleh al-Hasan.
- ii) Suka melakukan penganiayaan terhadap dirinya sendiri dan amat jahil pada dosa yang ditanggung oleh anaknya selepasnya. Maksud ini dinyatakan oleh al-Dahhak.
- iii) Suka melakukan penganiayaan terhadap haknya dan amat jahil terhadap kesudahan situasinya. Maksud ini dinyatakan oleh Ibn al-Jarij.

Di sini, penulis berpendapat bahawa penyebutan lafaz ظُلُومًا dan جَهُولًا dalam ayat ini secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud pujian, kerana walaupun manusia

mempunyai kelemahan, mempunyai tubuh fizikal yang kecil, umur yang terbatas dan sentiasa diganggu oleh pelbagai keinginan hawa nafsu, kecenderungan dan tamak haloba, tetapi mereka berupaya memikul tanggungjawab tersebut. Oleh itu, manusia disifatkan sebagai amat zalim terhadap diri sendiri dan amat jahil terhadap kemampuan diri.

### 3.7.69 Analisis ayat 73

لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٧٣﴾

Maksudnya: (Dengan kesanggupan manusia memikul amanah itu maka) akibatnya Allah akan menyiksa orang-orang lelaki yang munafik serta orang perempuan yang munafik, dan orang-orang lelaki yang musyrik serta orang-orang perempuan yang musyrik; dan juga Allah akan menerima taubat orang-orang lelaki yang beriman serta orang-orang perempuan yang beriman. Dan sememangnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Mengasihani. (al-Ahzab: 33, 73)

a) Lafaz الْمُنَافِقِينَ adalah objek dalam struktur ayat di atas. Manakala lafaz الْمُنَافِقَاتِ, الْمُشْرِكِينَ dan الْمُشْرِكَاتِ dii'rab sebagai *ma'tuf* kepada lafaz الْمُنَافِقِينَ (Bahajat 'Abd al-Wahid al-Syaykhali, 2001:8,185). Kesemua perkataan ini disebut secara *ta'rif* menerusi partikel *al* generik. Lantaran itu, ia menunjukkan maksud kelompok, iaitu semua orang lelaki yang munafik, semua orang wanita yang munafik, semua orang lelaki yang musyrik dan semua orang wanita yang musyrik yang akan menerima siksaan Allah (swt) setimpal dengan amalan mereka.

b) Lafaz الْمُؤْمِنِينَ berada pada posisi kata nama *majrur* menerusi partikel *jar* عَلَى dalam ayat di atas. Manakala lafaz الْمُؤْمِنَاتِ adalah *ma'tuf* (Bahajat 'Abd al-Wahid al-

Syaykhali,2001:8,185). Partikel *al* yang tersisip di awal perkataan *الْمُؤْمِنَاتِ* dan *الْمُؤْمِنِينَ* adalah partikel *al* generik. Hal ini kerana ia menunjukkan maksud kelompok orang-orang mukmin lelaki dan perempuan yang akan diterima taubat mereka oleh Allah (swt).

Dalam konteks ini, orang munafik ialah golongan yang berpura-pura menzahirkan keimanan dan memendam kekufuran, orang musyrik ialah golongan yang kufur zahir dan batin, manakala orang mukmin ialah golongan yang beriman dengan ikhlas (Muhammad ‘Aliy al-Sabuniy,1981:2,540).

Secara ringkasnya fungsi *ta‘rif* dan *tankir* yang terdapat dalam surah al-Ahzab boleh dilihat dalam lampiran 1 dan lampiran 2.

### 3.8 Penutup

Struktur dan konteks ayat memainkan peranan penting dalam bahasa Arab dari aspek makna. Terutama sekali sekiranya ia melibatkan ayat-ayat al-Qur’an. Lantaran itu, aspek *ta‘rif* dan *tankir* merupakan antara unsur terpenting yang mempunyai kaitan rapat dengan struktur bahasa Arab dan ia memberi kesan yang besar dalam menonjolkan maksud yang tersurat dan tersirat.

Tuntasnya terdapat sembilan belas fungsi balaghah bagi aspek *tankir* dan dua belas fungsi balaghah bagi aspek *ta‘rif* yang terdapat dalam surah al-Ahzab. Walaupun begitu penggunaan aspek *tankir* dalam al-Qur’an menghasilkan maksud dan fungsi balaghah yang berbeza. Perbezaan ini terhasil disebabkan oleh perubahan posisinya dalam struktur ayat dan konteks umum ayat. Hal ini bersesuaian dengan teori *nazm* al-Jurjaniy yang menfokuskan terhadap pertautan erat dan perkaitan antara perkataan dalam struktur ayat bahasa Arab dengan mengambil kira konteks dan situasi ayat tersebut

diujarkan. Justeru penentuan maksud dan fungsi balaghah aspek *tankir* secara umumnya banyak bergantung kepada konteks ayat dan kefahaman seseorang pentafsir al-Qur'an. Kadangkala sesuatu aspek *tankir* mempunyai fungsi balaghah yang berbeza di antara para pentafsir. Perbezaan ini boleh terjadi kerana ayat-ayat al-Qur'an mengandungi maksud dan rahsia yang pelbagai. Bagi aspek *ta'rif* pula penggunaan partikel *al* ketentuan mendominasi perkataan yang tersisip dengan partikel *al ta'rif* dalam surah al-Ahzab. Ini boleh dilihat apabila tujuh puluh partikel *al* yang tersisip pada perkataan adalah partikel *al* ketentuan. Manakala enam puluh empat partikel *al* yang tersisip pada perkataan lain adalah partikel *al* generik. Penentuan maksud dan fungsi balaghah aspek *ta'rif* juga banyak dipengaruhi oleh konteks ayat dan kefahaman para pentafsir. Kadang kala para pentafsir berbeza pendapat dalam menentukan jenis partikel *al*, sama ada partikel *al* ketentuan ataupun partikel *al* generik.

Kepelbagaian maksud dan fungsi balaghah yang ditonjolkan oleh aspek *ta'rif* dan *tankir* membuktikan bahawa fenomena ini merupakan sebahagian daripada mukjizat dan keindahan al-Qur'an yang sentiasa terpelihara.



## **BAB EMPAT**

### **KESIMPULAN DAN CADANGAN**

#### **4.0 Pendahuluan**

Bab empat ini merupakan bab terakhir dan ia mengandungi dua bahagian, iaitu rumusan dan cadangan. Dalam bahagian rumusan, penulis akan merumuskan beberapa aspek utama yang telah dikupas dan dibincangkan dalam bab-bab sebelumnya. Ini adalah bertujuan untuk menghasilkan satu rumusan komprehensif dan lengkap yang menetengahkan maklumat penting yang berkaitan dengan kajian ini.

Dalam bahagian cadangan pula, penulis akan cuba mengutarakan beberapa cadangan dan saranan yang mampu mempertingkatkan penguasaan aspek *ta'rif* dan *tankir* terutamanya dari perspektif makna secara khusus dan penguasaan kaedah-kaedah nahu bahasa Arab secara umum serta mampu mengaplikasinya dalam pertuturan dan penulisan secara gramatis tanpa mengeneipkan aspek semantik iaitu ilmu *ma'ani* dalam menyampaikan maksud yang dikehendaki.

#### **4.1 Rumusan**

Rumusan dikategorikan kepada dua bahagian, iaitu khusus dan umum.

##### **4.1.1 Rumusan Khusus**

Penulis akan mengemukakan rumusan dan kesimpulan penting berkaitan dengan objektif kajian menerusi perbahasan dan analisis yang telah dijalankan dalam kajian ini:

#### 4.1.1.1 Ta‘rif dan *Tankir* Dari Aspek Ilmu Ma‘ani

1. Aspek *ta‘rif* dan *tankir* amat sinonim dalam disiplin ilmu *ma‘ani* dan merupakan fenomena bahasa yang paling menonjol kerana ia mampu menyingkap unsur-unsur kehalusan dan ketinggian nilai estetika al-Qur’an.
2. Setiap kata nama *ma‘rifah* dan *nakirah* mempunyai kedudukan tersendiri.
3. Aspek *tankir* tampil untuk memberi faedah atau makna yang tidak mampu diberikan oleh aspek *ta‘rif*.
4. Fungsi atau tujuan penggunaan aspek *ta‘rif* dan *tankir* hanya boleh dicungkil menerusi petanda dan konteks ayat, bukan melalui lafaz kata nama *ma‘rifah* dan *nakirah* itu sendiri. Justeru, struktur ayat berfungsi untuk menentukan maksud penggunaan aspek *ta‘rif* menerusi partikel *al* dan aspek *tankir*.
5. Ukuran ketinggian dan kehalusan makna balaghah bagi perkataan yang berstatus *ta‘rif* menerusi partikel *al* bergantung kepada sejauh mana kesannya yang meresap di dalam jiwa iaitu apa yang digambarkannya dalam lintasan hati penerima ujaran.
6. Penggunaan kata nama *ma‘rifah* dan kata nama *nakirah* secara berulang dalam satu ayat mengundang empat keadaan:
  - a) Apabila kedua-duanya adalah kata nama *ma‘rifah* maka kata nama *ma‘rifah* yang kedua adalah kata nama *ma‘rifah* yang pertama atau kata nama *ma‘rifah* yang kedua berbeza dengan kata nama *ma‘rifah* yang pertama
  - b) Apabila kedua-duanya adalah kata nama *nakirah* maka biasanya kata nama *nakirah* yang kedua bukan merupakan kata nama *nakirah* yang pertama.

Namun kadangkala, kata nama *nakirah* yang kedua merupakan kata nama *nakirah* pertama.

- c) Apabila yang pertama adalah kata nama *nakirah* dan yang kedua ialah kata nama *ma'rifah* maka yang kedua merupakan kata nama *nakirah* yang pertama atau yang kedua bukan merupakan kata nama *nakirah* yang pertama.
  - d) Apabila yang pertama adalah kata nama *ma'rifah* dan yang kedua ialah kata nama *nakirah* maka maksudnya terikat dengan peranan indikator. Kadangkala indikator menunjukkan bahawa kedua-dua perkataan adalah berbeza dan kadangkala sama
7. Dalam al-Qur'an terdapat perkataan yang sama digunakan dalam keadaan *tankir* di satu tempat dan *ta'rif* di tempat yang lain. Hal ini kemungkinan membawa maksud yang sama atau maksud yang berbeza bergantung kepada konteks ayat. Antara lafaz yang muncul dalam al-Quran berstatus *tankir* dan *ta'rif* dalam ayat yang berbeza ialah lafaz صِرَاطٌ, بَلَدٌ, حَيَاةٌ, سَلَامٌ
8. Lafaz سَلَامٌ (selamat sejahtera) dalam ayat 15 surah Maryam disebut secara *tankir* kerana ia merupakan lafaz salam yang disampaikan Allah (swt) kepada nabi Yahya (as) dengan tujuan untuk menghitung nikmat-nikmat kurniaan Allah (swt) ke atas nabi Yahya (as) dan merupakan perkhabaran daripada Allah (swt) tentang kurnian-Nya kepada baginda (as) meliputi tiga kesejahteraan dalam hidup iaitu pada hari kelahiran, hari kematian dan hari kebangkitan pada hari kiamat. Pengucapan lafaz سَلَامٌ (selamat sejahtera) dalam keadaan *tankir* juga membawa maksud permulaan ucapan dan doa buat penerima salam. Lafaz السَّلَام (kesejahteraan) dalam ayat 33 surah Maryam disebut secara *ta'rif* kerana ia merupakan ucapan salam nabi Isa (as) kepada diri baginda sendiri. Lafaz السَّلَام

ini diucapkan oleh baginda (as) sebagai doa kepada Allah (swt) agar mengurniakan baginda kesejahteraan dalam hidup pada tiga fasa kehidupan iaitu pada hari kelahiran, hari kematian dan hari kebangkitan pada hari kiamat. Oleh itu salam yang diperolehi oleh nabi Isa (as) lebih spesifik berbanding salam yang diperolehi nabi Yahya (as).

9. Perkataan حَيَاةٌ (kehidupan) dalam surah al-Baqarah ayat 96 digunakan secara *tankir* untuk membawa maksud penghinaan, Dalam ayat 97 surah al-Nahl dan ayat 179 surah al-Baqarah status *tankir* perkataan حَيَاةٌ (kehidupan) membawa maksud kemulian, keagungan dan umum. Dalam surah al-Ankabut ayat 64, perkataan الْحَيَاةُ (hidup) disebut secara *ta'rif* untuk membawa maksud pengkhususan.
10. Dalam surah al-Baqarah ayat 126, perkataan بَلَدًا (negeri) berstatus *tankir* kerana ia adalah doa nabi Ibrahim sebelum pembinaan Kaabah dan Mekah masih belum dikenali. Oleh itu baginda berdoa agar ia menjadi sebuah negeri yang aman. Perkataan الْبَلَدَ (negeri) berstatus *ta'rif* dalam surah Ibrahim ayat 35 kerana ia adalah doa setelah Kaabah dibina dan Mekah telah dikenali. Oleh itu, nabi Ibrahim (as) berdoa agar ia menjadi sebuah negeri yang aman dan stabil.
11. Penggunaan lafaz صِرَاطٌ (jalan) secara *tankir* dalam beberapa ayat al-Qur'an adalah kerana ia berada pada konteks penceritaan daripada Allah (swt) tentang hidayah-Nya ke jalan yang lurus dan hidayah Rasul-Nya ke jalan yang lurus serta penerima ujaran tidak mengetahui tentang jalan tersebut. Penggunaan lafaz الصِّرَاطَ (jalan) secara *ta'rif* dalam ayat 6 surah al-Fatihah membawa maksud

jalan tertentu yang dijadikannya oleh Allah (swt) sebagai cara mencapai keredaan-Nya..

12. *Tankir* pada asalnya membawa maksud kesamaran dan kebiasaannya ia disebut untuk menunjukkan dua maksud, iaitu maksud tunggal atau maksud jenis. Kadangkala aspek *tankir* ini turut membawa maksud tunggal dan jenis secara serentak.
13. Antara fungsi-fungsi *tankir* yang lain dalam al-Qur'an ialah untuk memberi maksud umum, kehebatan, sedikit, banyak, penghinaan, ugutan, jahil, kepalingan, pengkhususan, pujian, celaan, kesempurnaan, sengaja tidak menentukan identiti individu yang diperkatakan, tunggal dan jenis, kehebatan dan jenis, banyak dan kehebatan, mempersenda dan kuantiti yang sedikit dan kadangkala tidak membawa sebarang fungsi balaghah.
14. Kata nama yang berstatus *tankir* bermaksud umum seandainya ia diungkapkan dalam konteks ayat nafi, ayat tanya, ayat syarat, ayat tegahan, konteks penetapan umum bagi lafaz dan kondisi yang umum, kata nama *nakirah* yang didahului lafaz كُلُّ dan dalam konteks kondisi umum.
15. Antara fungsi-fungsi balaghah aspek *ta'rif* dalam al-Qur'an ialah untuk penentuan objek, menyatakan sesuatu yang sudah diketahui dan dikenalpasti, kerana ia telah disebut sebelumnya, menunjukkan sesuatu yang sudah diketahui, kerana didahului oleh petanda yang dinyatakan secara tidak langsung dan difahami secara tersirat, menunjukkan kepada sesuatu yang telah sedia diketahui dengan sendiri oleh penerima ujaran, menunjukkan kepada sesuatu yang diketahui hakikatnya dalam minda tanpa bermaksud untuk menentukannya, menunjukkan sesuatu yang telah dimaklumi kerana ia hadir pada ketika

percakapan, maksud jenis, menunjukkan kepada makna umum dan mencakupi keseluruhan elemen sesuatu jenis, menunjukkan kepada keseluruhan elemen sesuatu jenis dari perspektif adat kebiasaan, menunjukkan hakikat makna secara keseluruhan, menunjukkan kepada kesempurnaan sifat, mengetengahkan rasa kagum, menunjukkan pengkhususan sebenar, menunjukkan maksud kepalingan secara dakwaan, memperjelaskan sesuatu yang kabur kepada penerima ujaran, makna kehebatan, makna gertakan, makna penghormatan, menunjukkan makna umum meliputi semua dan menunjukkan sesuatu yang telah sedia diketahui dalam minda serta menunjukkan makna sesuatu yang telah sedia diketahui dan makna jenis.

#### 4.1.1.2 Ta‘rif dan *Tankir* Dalam Surah al-Ahzab

1. Partikel *al* membawa maksud ketentuan secara hadir dalam gaya seruan. Ujaran يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ diungkapkan kepada nabi secara literal atau tersurat dan ditujukan kepada baginda (saw) dan orang-orang yang beriman secara tersirat. Namun, ungkapan يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ pula akan digunakan sekiranya ia ditujukan kepada baginda (saw) secara lafaz dan makna. Dalam surah ini terdapat 20 perkataan النَّبِيُّ yang tersisip dengan partikel *al*. Perkataan النَّبِيُّ dalam ayat 1, 28, 45, 50 dan 59 membawa maksud Nabi Muhammad (saw) yang diketahui ada bersama ketika ungkapan diujarkan. Dalam ayat 6, lafaz النَّبِيُّ membawa maksud hebat. Manakala dalam ayat 28,30, 32 dan 53 lafaz ini tampil untuk membawa maksud penghormatan. Lafaz النَّبِيُّ dalam ayat 13, 38, dua lafaz النَّبِيُّ dalam ayat 50 dan lafaz النَّبِيُّ yang kedua dalam ayat 53 pula menunjukkan kepada nabi Muhammad yang dimaklumi secara minda.

2. Dalam ayat 4, perkataan رَجُلٌ (lelaki) yang tampil secara *tankir* dan katakerja yang digunakan dalam konteks penafian membawa maksud umum, Kata kerja dalam konteks penafian adalah menyerupai kata nama *nakirah* dalam konteks penafian. Tambahan pula kemasukan partikel مِنْ yang bermaksud sebahagian pada perkataan قَلْبَيْنِ (dua hati) juga menunjukkan maksud umum. Lantaran itu, ketiga-tiga unsur yang berbentuk umum itu menunjukkan tidak wujud dua hati bagi mana-mana individu sama ada lelaki mahupun wanita.
3. Penampilan lafaz قَلْبَيْنِ secara *tankir* dalam konteks penafian membawa kepada maksud umum. Di samping itu, status *tankir* bagi lafaz رَجُلٌ dan kemasukan partikel مِنْ yang bersifat menyeluruh ke atas lafaz قَلْبَيْنِ merupakan pengukuh kepada makna umum yang dimaksudkan.
4. Dalam ayat 5 penampilan lafaz أَقْسَطُ secara *tankir* adalah untuk membawa maksud umum. Hal ini kerana bebas daripada *idafah* adalah untuk menunjukkan umum seperti ungkapan اللهُ أَكْبَرُ (Allah Maha Besar). Sehubungan itu, lafaz أَقْسَطُ membawa maksud lebih adil dari setiap ujaran yang bersangkutan dengan perkara tersebut.
5. Dalam ayat 6, penggunaan lafaz أَوْلَى secara *tankir* adalah kerana ia membawa maksud pengkhususan Nabi (saw) terhadap kemaslahatan umatnya. Terdapat empat maksud keutamaan yang tersirat melalui ungkapan النَّبِيِّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ:
  - i) Nabi (saw) lebih utama untuk ditaati oleh orang-orang beriman berbanding ketaatan sesama mereka kerana baginda diamanahkan untuk menyampaikan risalah dan syariat kepada mereka

- ii) Nabi (saw) lebih utama daripada diri orang-orang beriman kerana nafsu mereka sentiasa mengajak kearah kebinasaan
  - iii) Nabi (saw) merupakan bapa bagi orang-orang beriman
  - iv) Nabi (saw) merupakan orang yang lebih layak untuk melangsaikan hutang orang-orang beriman dan membantu mereka ketika dalam kecemasan
6. Partikel *al* pada lafaz **الْأَرْحَامِ** ayat 6 adalah partikel *al* generik yang merangkumi seluruh kaum kerabat orang-orang yang beriman dan orang-orang Muhajirin pada zaman itu.
  7. Penampilan lafaz **مِيثَاقًا** yang kedua secara *tankir* dalam ayat 7 adalah sebagai pengukuhan sumpah setia para nabi kepada Allah (swt) dalam menyampaikan risalah, menyeru kepada kebenaran, tolong-menolong, saling bermuafakat, membangunkan agama dan tidak berpecah belah
  8. Dalam ayat 9, lafaz **جُنُودًا** disebut sebanyak dua kali secara *tankir*. Lafaz yang kedua bukan merupakan lafaz yang pertama. Lafaz **جُنُودًا** yang pertama tampil secara *tankir* untuk menunjukkan kepada maksud banyak iaitu tentera Ahzab yang ramai hasil gabungan tentera beberapa qabilah dalam kalangan kafir Quraysy, suku Gathfan, Yahudi bani Qurayzah dan Yahudi Bani Nadir yang berjumlah sekitar dua belas ribu orang semuanya. Lafaz **جُنُودًا** yang kedua merujuk kepada tentera dalam kalangan para malaikat yang diutuskan oleh Allah (swt) dan bilangan mereka mencecah seribu. Status *tankir* bagi lafaz yang kedua ini menunjukkan kepada kegerunan. Hal ini kerana mereka diutuskan untuk membantu orang mukmin dan mencetuskan rasa gerun serta takut dalam hati orang Musyrik.



9. Dalam ayat 9, Penggunaan kata رَجًا secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud ugutan atau gertakan rasa takut dalam kalangan tentera Ahzab.
10. Dalam ayat 13, lafaz طَائِفَةٌ (segolongan) tampil secara *tankir* untuk menunjukkan maksud kuantiti yang banyak. Manakala fungsi penggunaan lafaz فَرِيقٍ secara *tankir* adalah untuk membawa maksud sedikit kerana ia disusuli dengan partikel *jar* iaitu مِنْ yang membawa maksud sebahagian.
11. Dalam ayat 13, lafaz عَوْرَةٍ disebut sebanyak dua kali secara *tankir*. Lafaz عَوْرَةٍ yang kedua adalah lafaz yang sama dengan lafaz pertama. Pengulangan kata nama *nakirah* ini membawa maksud pengukuhan. Penggunaan lafaz عَوْرَةٍ (terbuka) yang pertama secara *tankir* adalah untuk menunjukkan kepada makna umum, iaitu lokasi yang terbuka dan terdedah secara menyeluruh. Manakala penyebutan perkataan عَوْرَةٍ yang kedua secara *tankir* juga membawa maksud umum, lebih-lebih lagi ia berada dalam konteks ayat nafi.
12. Dalam ayat 16, partikel *al* yang menempel pada lafaz الْمَوْتِ dan الْقَتْلِ adalah partikel *al* ketentuan. Lafaz الْمَوْتِ merujuk kepada kematian secara normal yang diketahui iaitu ketika jantung berhenti berdenyut atau nyawa dicabut dari badan tanpa melibatkan campurtangan manusia dan lafaz الْقَتْلِ ialah mati terbunuh dalam peperangan Khandak.
13. Dalam ayat 17, penampilan lafaz سُوءًا dan رَحْمَةً secara *tankir* membawa maksud umum kerana ia berada dalam konteks ayat syarat. Justeru lafaz سُوءًا membawa maksud kemusnahan yang menyeluruh yang meliputi semua aspek dan رَحْمَةً bermaksud rahmat yang umum yang merangkumi semua bentuk rahmat dari Allah (swt).

14. Dalam ayat 18, partikel *al* yang tersisip pada lafaz **الْمُعَوِّقِينَ** adalah partikel *al* relatif kerana ia menempel pada kata nama pelaku. Namun, status *ta'rif* perkataan **الْمُعَوِّقِينَ** ini menunjukkan kepada maksud yang diketahui menerusi ganti nama yang hadir selepasnya iaitu **مِنْكُمْ** yang merujuk kepada **الْمُنَافِقِينَ**.
15. Lafaz **أَشْحَةً** disebut sebanyak dua kali secara *tankir* dalam ayat 19. Tujuan lafaz **أَشْحَةً** yang pertama disebut secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud umum Penyebutan perkataan **أَشْحَةً** yang kedua secara *tankir* juga menunjukkan makna umum, iaitu meliputi semua bentuk kebakhilan di samping menunjukkan maksud celaan Allah (swt) kepada sikap orang munafik yang amat rakus ketika orang Islam memperoleh harta rampasan perang.
16. Partikel *al* yang tersisip pada lafaz **الْأَعْرَابِ** dalam ayat 20 menunjukkan kepada jenis masyarakat Arab yang hidup berkelana di padang pasir.
17. Dalam ayat 23, lafaz **رِجَالٌ** biasanya diterjemahkan dengan ramai lelaki. Namun, dalam ayat ini ia tidak menunjukkan maksud khusus kepada jantina lelaki, malah penampilan lafaz ini secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud umum. Ia bermaksud tokoh-tokoh dan orang-orang terkemuka secara umum dalam kalangan lelaki dan wanita yang memiliki kekuatan mental dan sifat terpuji. Motif lafaz **رِجَالٌ** diungkapkan secara *tankir* juga adalah untuk menunjukkan maksud kehebatan dan kesempurnaan, Di samping itu ia juga bermaksud pujian kepada beberapa orang beriman yang telah gugur di medan peperangan dan bersedia untuk gugur bagi membela agama.
18. Lafaz **خَيْرًا** yang berstatus *tankir* dalam ayat 25 membawa makna umum, iaitu bermaksud setiap keuntungan yang diperolehi oleh mereka secara umum yang

merangkumi keuntungan di dunia dan di akhirat. Hal ini kerana, kata nama *nakirah* dalam konteks ayat nafi bermaksud umum

19. Dalam ayat 26, partikel *al* yang tersisip pada lafaz الرُّعْبَ adalah partikel *al* generik. Oleh itu, ia menunjukkan maksud jenis perasaan gerun.
20. Dalam ayat 26, lafaz فَرِيقًا disebut sebanyak dua kali. Lafaz فَرِيقًا yang pertama bermaksud kumpulan lelaki yang mengangkat senjata menyertai peperangan. Manakala lafaz فَرِيقًا yang kedua bermaksud kumpulan wanita dan kanak-kanak yang tidak mengangkat senjata. Penampilan kedua-dua lafaz فَرِيقًا secara *tankir* adalah untuk menunjukkan maksud ugutan dan gertakan terhadap bani Qurayzat sebagai balasan terhadap pengkhianatan mereka. Hal ini bertujuan untuk menimbulkan perasaan gerun dalam hati mereka.
21. Penampilan lafaz أَرْضَ secara *tankir* dalam ayat 27 adalah untuk menunjukkan sesuatu yang tidak diketahui, iaitu lokasi misteri yang akan ditakluki oleh tentera Islam pada suatu masa nanti.
22. Dalam ayat 30, kebiasaannya lafaz فَاحِشَةً dimaksudkan dengan perbuatan yang sangat keji. Justeru, para ulama berpendapat bahawa sekiranya ia tampil secara *ta'rif* menerusi partikel *al* iaitu الْفَاحِشَةُ, maka dalam keadaan ini ia membawa maksud zina dan liwat serta segala yang menyamainya. Namun, apabila ia disebut secara *tankir* maka ia menunjukkan maksud dosa secara umum merangkumi zina dan dosa yang lain. Namun sekiranya ia digandingkan dengan sifat مُبَيِّنَةٌ, maka maksud dosa yang jelas dalam ayat ini antara lainnya ialah nusyuz atau derhaka, iaitu memberikan layanan yang buruk, bersifat angkuh dan membangkang perintah Nabi (saw) dalam kedudukan baginda sebagai suami.

23. Dalam ayat 33, lafaz الْجَاهِلِيَّةُ الْأُولَى disebut secara *ta'rif* dengan motif untuk merujuk kepada tempoh kejahilan manusia sebelum kedatangan Nabi Muhammad (saw). Terdapat empat pandangan berkaitan istilah الْجَاهِلِيَّةُ الْأُولَى:
- i) Tempoh masa di antara Nabi Isa (as) dan Nabi Muhammad (saw).
  - ii) Zaman Nabi Ibrahim (as).
  - iii) Tempoh masa antara Nabi Adam (as) dan Nabi Nuh (as) selama lapan ratus tahun
  - iv) Tempoh masa antara Nabi Nuh (as) dan Nabi Idris (as).
24. Dalam ayat 33, motif penggunaan lafaz الرَّجْسَ secara *ta'rif* menerusi partikel *al* menunjukkan maksud umum dan ia mencakupi keseluruhan bentuk kekotoran atau membawa maksud hakikat kekotoran.
25. Maksud أَهْلُ الْبَيْتِ dalam ayat 33 ialah para isteri Rasulullah (saw), anak perempuan, cucu-cucu lelaki dan menantu baginda (saw).
26. Dalam ayat 44, penampilan lafaz سَلَامٌ berstatus *tankir* adalah bertujuan untuk menunjukkan penghormatan dan keagungan salam yang ditujukan kepada orang yang beriman oleh Allah (swt) dan ia menjadikan mereka merasa aman dari segala bencana. Ia juga menunjukkan maksud bilangan yang sedikit. Hal ini kerana kuantiti yang sedikit daripada Allah (swt) adalah banyak jika dinisbahkan kepada yang lain.
27. Dalam ayat 52, penampilan lafaz أَنْوَاجٍ secara *tankir* membawa maksud umum kerana ia berada dalam konteks ayat tegahan yang menjuruskan kata nama *nakirah* kepada makna yang umum. Tambahan lagi, penggunaan partikel مِنْ sebelum lafaz أَنْوَاجٍ yang berfungsi untuk memberi penekanan terhadap penafian menyeluruh yang mencakupi pengharaman semua jenis isteri baharu.

Oleh itu, ia merupakan larangan menggantikan para isteri Baginda (saw) dengan mana-mana wanita lain secara umum.

28. Dalam surah ini, lafaz الْحَقَّ tampil sebanyak dua kali dalam ayat 4 dan 53 secara *ta'rif* menerusi partikel *al* generik yang membawa maksud menyeluruh
29. Lafaz السَّبِيل disebut sebanyak dua kali dalam surah ini secara *ta'rif*. Dalam ayat 4, ia bermaksud jalan yang diketahui hakikatnya dalam minda tanpa bermaksud untuk menentukannya. Manakala dalam ayat 67 ia menunjukkan jenis jalan.
30. Dalam surah ini, lafaz الْمُؤْمِنُونَ disebut sebanyak 14 kali dan semuanya tampil secara *ta'rif*. Lafaz الْمُؤْمِنُونَ dalam ayat 6, 11, 22, 23, 25 dan 37 menunjukkan maksud yang menyeluruh menurut perspektif uruf dan kebiasaan ketika itu. Dalam ayat 6, partikel *al* yang tersisip pada lafaz الْمُؤْمِنِينَ yang kedua bermaksud kaum Ansar, iaitu orang yang boleh mewarisi harta atas dasar iman dan partikel *al* pada lafaz الْمُهَاجِرِينَ pula bermaksud kaum Quraisy, iaitu orang yang boleh mewarisi harta atas dasar penghijrahan. Dalam ayat 35, 50, 58 dan 59 pula lafaz ini membawa maksud umum dan menyeluruh. Lafaz الْمُؤْمِنِينَ dalam ayat 59 tampil secara *ta'rif* menerusi partikel *al* generik. Namun, ia memberi maksud seluruh wanita yang beriman yang turut mencakupi ahli keluarga mereka semua kerana lafaz الْمُؤْمِنِينَ digabungkan dengan lafaz نِسَاءٍ iaitu نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ. Lafaz الْمُؤْمِنُونَ dalam ayat 43 membawa maksud menyeluruh dan pujian. Manakala dalam ayat 47 pula ia bermaksud menyeluruh dan hebat. Dalam ayat 73 ia membawa maksud jenis atau kelompok.
31. Dalam surah ini, lafaz الْكَافِرُونَ disebut sebanyak empat kali secara *ta'rif*. Dalam ayat 1, partikel *al* *ta'rif* pada lafaz الْكَافِرِينَ membawa maksud tertentu yang merujuk kepada penduduk Mekah iaitu Abu Sufyan ibn Harb, Abu al-A'war bin

Sufyan al-Silmiy dan ‘Ikrimat bin Abi Jahl. Manakala lafaz الْمُنَافِقِينَ merujuk kepada penduduk Madinah iaitu Abdullah bin Ubay, Tu‘mat bin Ubayriq, ‘Abdullah bin Sa‘d bin Abi Sarh. Dalam ayat 8, lafaz الْكَافِرُونَ membawa maksud umum. Manakala dalam ayat 48 ia menunjukkan maksud tertentu, maksud yang menyeluruh mengikut kebiasaan pada zaman Nabi (saw) dan maksud umum. Dalam ayat 64 pula ia hanya menunjukkan maksud tertentu dan umum.

32. Lafaz الْمُنَافِقُونَ dalam surah ini diulang sebanyak enam kali secara *ta‘rif*. Dalam ayat 1 dan 12 lafaz ini membawa maksud tertentu yang diketahui. Dalam ayat 48 ia menunjukkan maksud tertentu, menyeluruh menurut perspektif uruf dan maksud umum. Manakala dalam ayat 24 dan 60 ia menunjukkan maksud yang menyeluruh mengikut kebiasaan ketika itu serta bermaksud menyeluruh secara umum. Dalam ayat 73 pula lafaz ini menunjukkan maksud jenis dan umum.

33. Lafaz الصَّادِقُونَ disebut sebanyak tiga kali dalam surah ini secara *ta‘rif*. Lafaz ini membawa maksud umum dan menyeluruh dalam ayat 8 dan 35. Manakala dalam ayat 24 ia menunjukkan maksud yang menyeluruh menurut perspektif uruf ketika itu dan juga membawa maksud menyeluruh yang meliputi semua orang yang benar.

34. Lafaz عَذَابٌ disebut sebanyak dua kali secara *ta‘rif* dan dua kali secara *tankir*. Dalam ayat 30 dan 68 lafaz ini tampil secara *ta‘rif* dan kedua-duanya membawa maksud tertentu dan gertakan. Dalam ayat 8 pula ia tampil secara *tankir* yang membawa maksud hebat dan kepalingan. Manakala dalam ayat 57 ia juga disebut secara *tankir* untuk memberi maksud hebat, jenis dan gertakan.

35. Dalam ayat surah ini lafaz مَرَضٌ\* disebut sebanyak tiga kali secara *tankir*. Dalam ayat 12, lafaz ini menunjukkan maksud kehebatan kerana ia berada pada posisi

*musnad ilayh* dalam struktur ayat. Sehubungan itu, maksud penyakit di sini ialah penyakit dahsyat dan kronik yang merujuk kepada iman yang lemah dan ia tidak bertapak atau sebat di dalam hati. Manakala dalam ayat 32 dan 60 ia membawa maksud sejenis penyakit iaitu penyakit ragu-ragu dan nifaq.

36. Lafaz النَّسَاءَ disebut secara *ta'rif* sebanyak dua kali dalam ayat 32 dan 52. Keduanya membawa maksud yang menyeluruh menurut uruf dan kebiasaan ketika itu.

37. Kata nama khas secara dominan (العلم بالغلبة) yang terdapat dalam surah ini ialah lafaz الْأَحْزَابَ dalam ayat 20 dan 22 yang bermaksud gabungan tentera pakatan yang terdiri daripada kaum Quraysy, suku Gathfan, Yahudi Bani Qurayzah dan Yahudi Bani Nadir dalam peperangan al-Ahzab, lafaz الدُّنْيَا dalam ayat 28 yang bermaksud tempat kehidupan sekarang, lafaz الدَّارِ الْآخِرَةِ dalam ayat 29 yang bermaksud tempat tinggal yang kekal, lafaz الْآخِرَةِ dalam ayat 57 yang bermaksud tempat yang kekal dan lafaz الْمَدِينَةِ dalam ayat 60 yang merujuk kepada bandar (الْمَدِينَةِ) tempat kediaman Rasul (saw) yang dahulunya dikenali dengan nama Yathrib. Partikel *al* yang menempel pada lafaz-lafaz ini pada asalnya adalah partikel *al* ketentuan. Namun, penggunaan lafaz-lafaz ini berdasarkan kepada maksud asalnya diketepikan kerana lafaz ini lebih popular digunakan sebagai kata nama khas berbanding penggunaannya mengikut maksud asalnya.

38. Dalam surah ini, lafaz شَيْءٍ disebut secara *tankir* sebanyak enam kali dan membawa makna umum kerana lafaz ini sendiri merupakan lafaz yang sentiasa mengandungi maksud yang kabur dan menunjukkan maksud umum. Tambahan lagi lafaz ini di dahului dengan lafaz كُلِّ yang mengukuhkan lagi maksud umumnya atau berada dalam konteks ayat nafi atau ayat syarat.

39. Antara cara untuk mengenal pasti bahawa partikel *al* yang tersisip pada sesuatu lafaz adalah partikel *al* generik yang menunjukkan maksud umum yang mencakupi semua ialah keberadaan partikel *jar* مِنْ yang bermaksud sebahagian. Contohnya مِنْ الثَّمَرَاتِ.
40. Partikel *al* yang berfungsi sebagai pengganti kepada *mudaf ilayh* juga adalah merupakan partikel *al* generik atau ketentuan. Ini bergantung kepada konteks ayat. Contohnya lafaz الْيَمِينِ.

#### 4.1.2 Rumusan Umum

Penulis akan mengemukakan rumusan dan kesimpulan umum berkaitan dengan bahasa Arab secara umum merangkumi aspek kajian bahasa al-Qur'an :

1. Teori *nazm* terdiri daripada dua unsur utama iaitu makna yang ingin dimaksudkan dan lafaz yang diujarkan berkaitan dengan makna tersebut. Oleh itu, makna yang berbeza, akan menyebabkan perbezaan lafaz dan susunannya walaupun bahannya adalah sama. Teori ini, mengandaikan hubungan erat antara satu kata dengan yang lain dalam suatu susunan perkataan dalam ayat. Sesuatu perkataan tidak akan bermakna ketika perkataan tersebut bersendirian dan tidak berkait dengan yang lain. Sifat dinamik hubungan antara perkataan dalam ayat menyebabkan terdapatnya perbezaan makna. Makna akan terserlah sesuai dengan susunan dan kedudukan kata.
2. Konsep perkaitan (التعليق) yang disebut oleh 'Abd al-Qahir al-Jurjaniy merupakan idea utama dalam nahu Arab. Konsep ini diperincikan di bawah dua topik iaitu hubungan sintagmatik (العَلَاَقَاتُ السِّيَاقِيَّةُ) iaitu indikator makna dan indikator lafaz.



## 4.2 Cadangan

Di sini penulis mengemukakan beberapa cadangan berasaskan kepada penelitian dan hasil dapatan kajian. Antara saranan-saranannya ialah seperti berikut:

1. Para pelajar perlu diberikan pendedahan awal tentang perkaitan dan hubungan yang terjalin antara ilmu nahu dan ilmu *ma'ani*. Hal ini kerana kedua-dua disiplin ilmu ini saling lengkap melengkapi. Tambahan pula faktor kualiti sesuatu ayat yang dibina bukan hanya bergantung pada aspek susunan kata semata-mata malah melibatkan aspek makna yang sesuai dengan kehendak penutur dan kondisi ayat yang diujarkan.
2. Satu kajian khusus berkaitan aplikasi terjemahan bagi aspek *ta'rif* dan *tankir* perlu dijalankan, terutamanya bagi ayat yang melibatkan penggunaan partikel *al*. Aplikasi terjemahan ini melibatkan proses terjemahan teks Melayu ke bahasa Arab atau sebaliknya. Perkara ini perlu diberi perhatian serius kerana terdapat ramai dalam kalangan pelajar yang masih keliru dan teragak-agak dalam penggunaan aplikasi aspek ini dalam penterjemahan teks Arab ke bahasa Melayu dan sebaliknya.
3. Kajian berkaitan analisis *ta'rif* dan *tankir* dalam Hadith Nabi perlu dijalankan. Hal ini kerana perbahasan tentang hadith Nabi dari aspek bahasa amat kurang didapati. Tambahan pula struktur ayat dan gaya bahasa hadith Rasulullah amat sukar difahami dan memerlukan kepada penelitian yang mendalam.
4. Guru Bahasa Arab perlu memberi penekanan kepada pembelajaran nahu *wazifi* (nahu fungsional) menerusi analisis wacana. Elemen-elemen seperti struktur ayat dan makna nahu perlulah menjadi fokus utama. Hal ini kerana aspek tersebut memainkan peranan utama dalam menentukan makna sesebuah wacana terutamanya ayat-ayat yang melibatkan penggunaan partikel *al*.

5. Semakan semula terhadap terjemahan partikel *al* dalam kitab terjemahan al-Qur'an perlu dilakukan secara inklusif demi memastikan ayat al-Qur'an tidak terpesong daripada pemahaman sebenar. Hal ini kerana fungsi nahu partikel *al* dan pengaruhnya amat besar dalam penghasilan sesuatu terjemahan teks al-Qur'an yang tepat dan berkualiti.
6. Pembelajaran balaghah secara aplikasi perlu diberi penekanan terutamanya ilmu *ma'ani*. Hal ini kerana pembinaan struktur ayat yang gramatis berkait rapat dengan unsur makna agar mesej yang ingin disampaikan melalui ayat tersebut menepati maksud sebenar yang dikehendaki oleh pengujar ayat.
7. Pelajaran tafsir perlu diberikan pendedahan sejak dari awal bagi membantu penguasaan bahasa Arab dalam kalangan pelajar. Hal ini kerana pembelajaran bahasa Arab menerusi ayat-ayat al-Qur'an dapat membiasakan para pelajar dengan gaya bahasa al-Qur'an dan mendedahkan kepada mereka tentang rahsia-rahsia pemilihan perkataan, struktur morfologi dan sintaksis yang digunakan dalam al-Qur'an. Di samping itu pembelajaran tafsir dapat mengurangkan jurang kesukaran yang dihadapi oleh para pelajar dalam memahami isi kandungan al-Qur'an yang ternyata sukar untuk difahami.
8. Penyediaan tenaga pengajar mahir dan benar-benar berkecemerlang dalam bidang nahu dan balaghah amat diperlukan agar ilmu tersebut dapat disampaikan dengan lebih berkesan dan bersepadu.
9. Para penggubal kurikulum dan penulis buku teks bahasa Arab perlu mengambil kira kepentingan aspek *ta'rif* dan *tankir*. Hal ini kerana pengabaian terhadap kedua-dua aspek ini akan menjejaskan kualiti penguasaan bahasa Arab dalam kalangan para pelajar.

### 4.3 Penutup

Kajian ini mendapati wacana yang berkaitan dengan aspek *ta'rif* dan *tankir* dalam al-Qur'an al-Karim terutamanya dalam surah al-Ahzab memainkan peranan yang amat penting dalam memberikan impak makna yang tepat dan sesuai dengan mesej yang ingin disampaikan.

## BIBLIOGRAFI

Al-Qur'an al-Karim

### A) Rujukan Arab

- ‘Abbas Hasan. 1974. *al-Nahw al-Wafi*. Kaherah: Dar al-Ma‘arif
- Abbas, Fadl Hasan. 1997. *al-Balaghah Fununuha wa Afnanuha Ilm al-Ma‘ani*. Amman: Dar al-Furqan.
- ‘Abd al-Baqi Muhammad Fu‘ad. 1988. *Mu‘jam Mufahras li Alfaz al-Qur’an*. Kaherah: Dar al-Hadith.
- ‘Abd al-Ghaniy al-Daqr. 1986. *Mu‘jam al-Qawa‘id al-‘Arabiyyat fi al-Nahw wa al-Tasrif wa Dhuyyil bi al-Imla’*. Damsyik: Dar al-Qalam.
- ‘Abd al-Hadi al-Fadliyy. 1980. *Mukhtasar al-Nahw*. Jeddah: Dar al-Syuruq li al-Nasyr wa al-Tawzi‘wa al-Tiba‘at.
- ‘Abd al-Hamid Mahmud Tahmaz. 1996. *Fi Surat al-Sajadah surat al-Ahzab surat Saba’ surat Fatir*. Damsyik: Dar al-Qalam & Beirut. al-Dar al-Syammiyyat.
- Abu Bakr Jabir al-Jaza’iriy. 2008. *Aysar al-Tafasir li Kalam al-‘Aliy al-Kabir*. Madinah: Maktabat al-‘Ulum wa al-Hikam & Riyadh: Maktabat al-Rusyd Nasyirun.
- Abu al-Baqi al-‘Ukbariy. 1995. *al-Muttabi‘ fi Syarh al-Luma’*. Sunt. ‘Abd al-Hamid al-Zawiy. Benghazi: Jami‘at Qaryunus.
- Abu Hayyan, Muhammad bin Yusuf al-Andalusiy. 1993. *Tafsir al-Bahr al-Muhit*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyat.
- Abu Hayyan, Muhammad bin Yusuf al-Andalusiy. 1998a. *Irtisyaf al-Darb Min Lisan al-‘Arab*. Sunt. Rajab ‘Uthman Muhammad. Kaherah: Maktabat al-Khanji.
- Abu Hayyan, Muhammad bin Yusuf al-Andalusiy. 1998b. *al-Tadhyil wa al-Takmil fi Syarh Kitab al-Tashil*. Sunt. Hasan Handawiy. Damsyik: Dar al-Qalam.
- Abu Muhammad Ibn ‘Atiyyat al-Andalusiy. 2007. *Tafsir Ibn ‘Atiyyat al-Muharrir al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-‘Aziz*. Sunt. Al-Rahalat al-Faruq. Damsyik: Dar al-Khayr.
- Abu Muhammad Makkiy bin Abu Talib al-Qaysiy. 2008. *al-Hidayat Ila Bulugh al-Nihayat*. Sharjah: Kuliyat al-Dirasat al-‘Ulya wa al-Bahth al-‘Ilmiy Jami‘at al-Syariqat.
- Abu Musa, Muhammad Muhammad. 1996. *Khasa’is al-Tarakib, Dirasat Tahliliyyat li Masa’il ‘Ilm al-Ma‘ani*. Kaherah: Maktabat Wahbat.

- Abu al-Su‘ud al-Hanafiyy. t.t. *Tafsir Abi al-Su‘ud Irsyad al-‘Aql al-Salim ila Mazaya al-Kitab al-Karim*, Riyadh: Maktabat al-Riyad al-Hadithat.
- Abu al-Tayyib Siddiq bin Hasan bin ‘Aliy al-Husayn al-Najjariy. 1995. *Fath al-Bayan fi Maqasid al-Qur’an*. Beirut: Maktabat al-‘Asriyyat.
- Abu Zayd, Karimat Mahmud. 1988. *‘Ilm al-Ma‘ani: Dirasat wa Tahlil*. Kaherah: Maktabat Wahbat.
- Ahmad Matlub. 1981. *‘Abd al-Qahir al-Jurjaniy Balaghatuh wa Naqduh*. Beirut: Wikalat al-Matbu‘at.
- Ahmad ‘Ufayfiy. 2003. *al-Ism al-Muhayid bayn al-Ta‘rif wa al-Tankir fi al-Nahw al-‘Arabiyy Khasa’isuh wa Isti‘malatuh*. Kaherah: Maktabat Zahra’ al-Syarq.
- al-Alusiy, Syihab al-Din al-Sayyid Mahmud. t.t. *Ruh al-Ma‘ani fi Tafsir al-Qur’an al-‘Azim wa al-Sab‘ al-Mathani*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabiyy.
- al-Asymuniy, Abu al-Hasan Nur al-Din ‘Aliy bin Muhammad bin ‘Isa. 1955. *Syarh al-Asymuniy ‘ala Alfiyat Ibn Malik, Manhaj al-Salik ila Alfiyat Ibn Malik*. Sunt. Muhammad Mahy al-Din ‘Abd Hamid. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabiyy.
- al-‘Atiq, Nahid bt ‘Umar bin ‘AbdulLah. 2009. *al-Masq’il al -Nahwiyyat fi Kitab Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari li al-Hafiz Ibn al-Hajr al-‘Asqalani Jam’an wa Dirasat*. Riyadh: Maktabat al-Rushd.
- al-Azhariy, Khalid bin ‘AbdulLah. 2006. *Musil al-Tullab ila Qawa‘id al- I‘rab*. Sunt. ‘Abd al-Karim Mujahid. Beirut: Mu’assasat al-Risalat Nasyirun.
- al-Azhariy, Khalid bin ‘AbdulLah. 2000. *Syarh al-Tasrih ala al-Tawdih aw al-Tasrih bi Madmun al-Tawdih fi al-Nahw*. Sunt. Muhammad Basil ‘Uyun al-Sud. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyat.
- al-Baghawiy, Abu Muhammad. 1409H. *Tafsir al-Baghawiy Ma‘alim al-Tanzil*. Sunt. Muhammad ‘Abdullah al-Namir. Riyadh: Dar Taybat li al-Nasyr wa al-Tawzi‘.
- Bahajat ‘Abd al-Wahid Salih. 1998. *al-I‘rab al-Mufasssal li Kitab Allah al-Murattal*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyat.
- Bahajat ‘Abd al-Wahid al-Syaykhaliy. 2001. *Balaghat al-Qur’an fi al-I‘jaz I‘raban wa Tafsiran bi Ijaz*. Amman: Maktabat Dandis.
- Barikan bin Sa‘d al-Syalawiy. 1996. *Al fi al-‘Arabiyyat Ahkamuha wa Ma‘aniha wa Isti‘malatuha* (Disertasi Sarjana). Arab Saudi: Fakulti Bahasa Arab , Universiti Umm al-Qura.
- Basyuniy, ‘Abd al-Fattah Fayyud. 1992. *Min Balaghat al-Nazm al-Qur’aniy*. Kaherah: Matba‘at al-Husayn al-Islamiyyat.
- al-Biqaiy, Burhan al-Din Abu al-Hasan Ibrahim bin ‘Umar. t.t. *Nazm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*. Kaherah: Dar al-Kitab al-Islamiyy.

- al-Bustaniy, Butrus. 1987. *Muhit al-Muhit*. Beirut: Maktabat Lubnan.
- Fadl Hassan ‘Abbas. 1997. *Al-Balaghat Fununuha wa Afnanuha*. Yarmuk: Dar al-Furqan li al-Nasyr wa al-Tawzi‘.
- Fahd Khalil Zayid. 2007. *al-I‘jaz al-Qur’aniy fi ‘Ilm al-Ma‘ani*. Amman: Dar Yafa al-‘Ilmiyyat li al-Nasyr wa al-Tawzi‘.
- al-Farisiy, Abu ‘Aliy. t.t. *al-Masa’il al-Manthurat*. Sunt. Mustafa al-Hadri. Damsyik: Matbu‘at Majma‘ al-Lughat al-‘Arabiyyat.
- al-Fawzan, ‘AbdulLah bin Salih. 1998. *Dalil al-Salik ila Alfiyat Ibn Malik*. Kaherah: Dar al-Muslim.
- al-Fayruz Abadi, Majd al-Din Muhammad bin Ya‘qub. 2005. *al-Qamus al-Muhit*. Sunt. & dibwh seliaan Muhammad Na‘im al-‘Arqasusi. Beirut: Mu’assasat al-Risalat.
- George Mitri ‘Abd al-Masih & Hani George Tabiri. 1990. *al-Khalil, Mu‘jam Mustalahat al-Nahw al-‘Arabi*. Beirut: Maktabat Lubnan.
- Ghalayiniy, Mustafa. 1990. *Jami‘ al-Durus al-‘Arabiyyat*. Beirut: al-Maktabat al-‘Asriyyat.
- Gratshia Ghabutsyan. t.t. *Nazariyyat Adawat al-Ta‘rif wa al-Tankir wa Qadaya al-Nahw al-‘Arabi*. Terj. Jafar D K al-Bab. Damsyik: Matabi‘ Mu’assasat al-Wihdat li al-Sahafat wa al-Tiba‘at wa al-Nasyr.
- al-Hakim, Muhammad bin ‘Abdullah. 1990. *al-Mustadrak ‘ala al-Sahihayn*. Sunt. Mustafa ‘Abd al-Qadir ‘Ata. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyat.
- al-Hanafiyy, Abu al-Su‘ud. t.t. *Tafsir Abi al-Su‘ud Irsyad al-‘Aql al-Salim ila Mazaya al-Kitab al-Karim*. Sunt. ‘Abd al-Qadir Ahmad ‘Ata. Riyadh: Maktabat al-Riyad al-Hadithat.
- al-Haramiy, ‘Umar bin ‘Isa bin ‘Isma‘il. 2005. *al-Muharrar fi al-Nahw*. Sunt. Mansur ‘Aliy Muhammad ‘Abd al-Sami’. Kaherah: Dar al-Salam li al-Tiba‘at wa al-Nasyr wa al-Tawzi‘ wa al-Tarjamat.
- al-Hasyimiy, al-Sayyid Ahmad. 1999. *Jawahir al-Balaghat fi al-Ma‘ani wa al-Bayan wa al-Badi‘*. Beirut: Maktabat al-Ma‘arif.
- Ibn al-Anbariy, Abu al-Barakat. 1997. *Asrar al-‘Arabiyyat*. Sunt. Muhammad Husayn Syams al-Din. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyat.
- Ibn ‘Aqil, Abu ‘Abd al-Rahman ‘AbdulLah Baha’ al-Din. 1987. *Syarh Ibn ‘Aqil*. Beirut: Dar al-Qalam.
- Ibn ‘Asyur, Muhammad al-Tahir. 1997. *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Tunisia: Dar Sahnun li al-Nasyr wa al-Tawzi‘.
- Ibn Durayd, Abu Bakr Muhammad bin al-Hasan. 2005. *Jamharat al-Lughat*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyat.

- Ibn Faris. 1972. *Mu'jam Maqayis al-Lughat*, sunt. 'Abd al-Salam Muhammad Harun. Kaherah: Dar al-Fikr li al-Tiba'at wa al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- Ibn al-Hajib, Abu 'Amr 'Uthman bin 'Umar. 1989. *Kitab Amali Ibn al-Hajib*. Sunt. Fakhr Salih Sulayman Qadara. Beirut: Dar al-Jayl & Amman: Dar 'Ammar.
- Ibn Hisyam al-Ansariy, Abu Muhammad 'Abdillah Jamal al-Din. 1985. *al-Mughni al-Labib 'an Kutub al-A'arib*. Sunt. Mazin al-Mubarak & Muhammad 'Aliy Hamd Allah. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Hisyam al-Ansariy. 1995. *Awdah al-Masalik ila Alfiyat Ibn Malik*. Beirut: al-Maktaba al-'Asriyya.
- Ibn Hisyam al-Ansariy. 1988. *Syarh Qatr al-Nada wa Ball al-Sada*. Sunt. al-Fakhuriy. Beirut: Dar al-Jayl.
- Ibn Hisyam al-Ansariy. 2004. *Syarh Syudhur al-Dhahab fi Ma'rifat Kalam al-'Arab*. Kaherah: Dar al-Tala'i li al-Nasyr wa al-Tawzi' wa al-Tasdir.
- Ibn Hisyam al-Ansariy, Abu Muhammad 'Abdillah Jamal al-Din bin Hisham. t.t. *Syarh Jumal al-Zujajiyy*. Sunt. 'Aliy Muhsin Isa. Beirut: 'Alam al-Kutub wa Maktaba al-Nahda.
- Ibn Jinni, Abu al-Fath 'Uthman bin Jinni. t.t. *al-Khasa'is*. Sunt. Muhammad 'Aliy al-Najjar. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiyy.
- Ibn Jinni, Abu al-Fath 'Uthman bin Jinni. 2002. *Kitab al-Bayan fi Syarh al-Luma'*. Sunt. 'Ala' al-Din Hamwiyya. Amman: Dar Ammar li al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- Ibn Jinni, Abu al-Fath 'Uthman bin Jinni. 1988. *al-Luma' fi al-'Arabiyya*. Sunt. Samih Abu Mugh'li. Amman: Dar Majd Lawi li al-Nasyr.
- Ibn Jinni, Abu al-Fath 'Uthman bin Jinni. 2000. *Sirr Sina'at al-'Irab*. Sunt. Muhammad Hasan Isma'il wa Ahmad Rusydi Syahatat. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn Kathir, Abu Fida' Isma'il bin Kathir. 1993. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Beirut: Dar al-Jil.
- Ibn Malik, Jamal al-Din Muhammad bin 'Abdullah bin Malik. 2001. *Syarh al-Tashil, Tashil al-Fawa'id wa Takmil al-Maqasid*. Sunt. Muhammad 'Abd al-Qadir Ata wa Tariq Fathi al-Sayyid. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn Malik, Jamal al-Din Muhammad bin 'Abdullah bin Malik. 1982. *Syarh al-Kafiyat al-Syafiyya*. Sunt. 'Abd al-Mun'im Ahmad Hariri. Mekah: Dar al-Ma'mun li al-Turath.
- Ibn Malik, Jamal al-Din Muhammad bin 'Abdullah bin Malik. 1977. *Syarh 'Umdat al-Hafiz wa 'Uddat al-Lafiz*. Sunt 'Abd al-Rahman al-Dawriy. Baghdad: Matba'at al-'Ani.
- Ibn Manzur. t.t. *Lisan al-'Arab*. Kaherah: Dar al-Ma'arif.

- Ibn Qayyim al-Jawziyya, Abu ‘Abdillāh Muhammad bin Abi Bakr. 2010. *Bada’i’ al-al-Fawa’id*. Sunt. Ma’ruf Mustafa Zurayq, Muhammad Wahabiy Sulayman & ‘Aliy ‘Abd al-Hamid. Beirut: Dar al-Nafa’is.
- Ibn al-Sarraj, Abu Bakr Muhammad bin al-Sahl bin al-Sarraj. 1988. *al-Usul fi al-Nahw*. Sunt. ‘Abd al-Husayn al-Fatli. Beirut: Mu’assasa al-Risala.
- Ibn ‘Usfur, Abu al-Hasan ‘Aliy bin Mu’min. 1972. *al-Muqarrab*. Sunt. Ahmad ‘Abd al-Sattar al-Jawari & ‘Abdullāh al-Jaburiy. Baghdad.
- Ibn ‘Usfur al-Isybiliy, Abu al-Hasan ‘Aliy bin Mu’min. 1998. *Syarh Jumal al-Zajjaji*. Sunt. Fawwaz al-Sya‘‘ar. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Ibn Ya‘isy, Muwaffaq al-Din Ya‘isy Ibn ‘Aliy. t.t. *Syarh al-Mufasssal*. Kaherah: Idarat al-Tiba‘at al-Muniriyya.
- Ibn al-Zamlakaniy. 1964. *al-Tibyan fi ‘Ilm al-Bayan al-Muttali’ ‘ala I‘jaz al-Qur’an*. Sunt. Ahmad Matlub & Khadijat al-Hadithiy. Baghdad: Matba‘at al-‘Ani.
- Ibrahim Mustafa et al. 1961. *al-Mu‘jam al-Wasit*. Kaherah: Majma‘ al-Lughat al-‘Arabiyya.
- ‘Imad Hatim. 1982. *al-Lughat al-‘Arabiyya Qawa’id wa Nusus*. Libya: Mansyurat al-Kitab wa al-Tawzi‘ wa al-I‘lan wa al-Matabi‘.
- Imil Badi‘ Ya‘qub. 2000. *Mawsu‘at fi al-Nahw wa al-Sarf wa al-I‘rab*. Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin.
- Imil Badi‘ Ya‘qub. 2006. *Mawsu‘at ‘Ulum al-Lughat al-‘Arabiyya*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Imil Badi‘ Ya‘qub & Misyel ‘Asi. 1987. *al-Mu‘jam al-Mufasssal fi al-Lughat wa al-Adab*. Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin.
- Jamal Rafiq Yusuf al-Haj ‘Aliy. 2000. *al-Nazm al-Qur’aniy fi Surat Yusuf ‘Alayh al-Salam*. (Disertasi Sarjana). Palestin: Universiti al-Najah al-Wataniyya.
- al-Jawhariy, Isma‘il bin Hammad. 1984. *al-Sihah, Taj al-Lughat wa Sihah al-‘Arabiyya*. Sunt. Ahmad ‘Abd al-Ghafur ‘Attar. Beirut: Dar al-‘Ilmi li al-Malayin.
- al-Jundi, Darwisy. t.t. *‘Ilm al-Ma‘ani*. Kaherah: Dar Nahdat Misr li al-Tab‘ wa al-Nasyr.
- al-Jurjaniy, ‘Abd al-Qahir. 2007. *Dala’il al-I‘jaz*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Alamiyya.
- al-Jurjaniy, ‘Abd al-Qahir. 1982. *Kitab al-Muqtasid fi Syarh al-Idah*. Sunt. Kazim Bahr al-Marjan. Iraq: Dar al-Rasyid li al-Nasyr.



- al-Jurjaniy, ‘Aliy bin Muhammad al-Syarif. 1989. *Kitab al-Ta‘rifat*. Beirut: Maktabat Lubnan.
- al-Jurjaniy, Rukn al-Din Muhammad b ‘Aliy b Muhammad. 2002. *Al-Isyarat wa al-Tanbihat fi ‘Ilm al-Balaghat*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyat.
- Kamal Basya. 2002. *Asrar al-Nahw*. Sunt. Ahmad Hasan Hamid. Beirut: Dar al-Fikr li al-Tiba‘at, wa al-Nasyr wa al-Tawzi’.
- al-Khalidiy, Karim Husayn Nasih. 2006. *Nazariyyat al-Ma‘na fi al-Dirasat al-Nahwiyyat*. Amman: Dar al-Safa’ li al-Nasyr wa al-Tawzi’.
- al-Khalidiy, Salah ‘Abd al-Fattah. 2008. *I‘jaz al-Qur’an al-Bayanay wa Dala’il Masdarih al-Rabbaniy*. Amman: Dar ‘Ammar.
- al-Khatib al-Qazwiniy, Jalal al-Din Muhammad bin ‘Abd al-Rahman. 2003. *al-Idah fi ‘Ulum al-Balaghat al-Ma‘ani wa al-Bayan wa al-Badi’*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyat.
- al-Khudariy. t.t. *Hasyiyat al-Khudariy ‘ala Syarh Ibn ‘Aqil ‘ala Alfiiyyat Ibn Malik*. Beirut: Dar al-Fikr li al-Tiba‘at, wa al-Nasyr wa al-Tawzi’.
- Lasyin, ‘Abd al-Fattah. 1983. *Safa’ al-Kalimat*. Riyadh: Dar al-Marikh li al-Nasyr.
- Lasyin, ‘Abd al-Fattah. 2009. *al-Ma‘ani fi Daw’ Asalib al-Qur’an al-Karim*. Kaherah: Dar al-Fikr al-‘Arabiyy.
- Mahmud Ahmad Nahlat. 1999. *al-Ta‘rif wa al-Tankir Bayn al-Dilalat wa al-Syakl*. Kaherah: Maktabat Zahra’ al-Syarq.
- Mahmud Fu‘ad Mahmud ‘Abdullah. 1999. *Athar Zahirat al-Ta‘rif wa al-Tankir fi al-Siyaq al-Lughawiy*. (Disertasi Sarjana). Jordan: Fakulti Bahasa, Universiti Al al-Bayt.
- Mahmud Safi. 1995. *al-Jadwal fi I‘rab al-Qur’an wa Sarfuh wa Bayanuh Ma’a Fawa’id Nahwiyyat Hammat*. Damsyik & Beirut: Dar al-Rasyid.
- Mahmud Sulayman Yaqut. 2009. *al-Nahw al-Ta‘limiy wa al-Tatbiq fi al-Qur’an al-Karim*. Tanta: Dar al-Sahabat li al-Turath bi Tanta.
- Mahy al-Din al-Darwisy. 1999. *I‘rab al-Qur’an wa Bayanuh*. Beirut. Al-Yamamat li al-Tiba‘at wa al-Nasyr wa al-Tawzi’. Beirut: Dar Ibn Kathir li al-Tiba‘at wa al-Nasyr wa al-Tawzi’. Syria: Dar al-Irsyad li al-Syu’un al-Jami‘iyyat.
- al-Maraghiy, Ahmad Mustafa. t.t. *‘Ulum al-Balaghat, al-Bayan wa al-Ma‘ani wa al-Badi’*. Beirut: Dar al-Qalam.
- al-Maraghiy, Ahmad Mustafa. 1946. *Tafsir al-Maraghiy*. Kaherah: Syarikat Maktabat wa Matba‘at al-Babiy al-Halabiy.
- Marwan Muhammad Sa‘id ‘Abd al-Rahman. 2006. *Dirasat Uslubiyyat fi Surat al-Kahf*, (Disertasi Sarjana). Palestin: Universiti al-Najah al-Wataniyyat.

- Maryam bt Samir al-Sabban. 2006. *Turuq al-Ta'rif Dalalatuha wa Mawaqi'uha fi Kitab al-Adab min Sahih al-Bukhariy*. (Disertasi Sarjana). Arab Saudi: Fakulti Bahasa Arab, Universiti Umm al-Qura.
- Mas'ud Lawah Samayil. 1998. *al-Ta'rif wa al-Tankir bayn al-Lughatayn al-'Arabiyyat wa al-Kurdiyyat*: Dirasat Tahliliyyat Taqabuliyyat. (Disertasi Sarjana). Gombak: Fakulti Ilmu Wahyu, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.
- al-Mawardi, Abu al-Hasan 'Aliy bin Muhammad. t.t. *Al-Nukat wa al-'Uyun Tafsir al-Mawardi*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat & Mua'assasat al-Kutub al-Thaqafiyyat.
- al-Maydaniy, Abd al-Rahman Hasan Habannakat. 2007. *al-Balaghat al-'Arabiyyat, Ususuha wa 'Ulumuha wa Fununuha wa Suwar min Tatbiqatiha bi Haykal Jadid min Tarif wa Talid*. Damsyik: Dar al-Qalam & Beirut: al-Dar al-Syamilat.
- al-Mubarrid, Abu al-'Abbas Muhammad bin Yazid. 2010. *al-Muqtadab*. Sunt. Muhammad 'Abd Khaliq 'Udaymat. Beirut : 'Alam al-Kutub.
- Muhammad 'Abd al-Badi'. 1996. *Mujaz al-Nahw al-'Arabi*. Kaherah: Dar al-Amin.
- Muhammad al-Amin 'AbdulLah al-Uramiy al-'Alawiy al-Harariy al-Syafi'iy. 2008. *Tafsir Hada'iq al-Ruh wa al-Rayhan fi Rawabi 'Ulum al-Qur'an*. Sunt. Hasyim Muhammad 'Aliy bin Husayn Mahdi. Beirut: Dar al-Manhaj & Dar Tawq al-Najat.
- Muhammad 'Ayd. 2009. *al-Nahw al-Musaffa*. Kaherah: 'Alam al-Kutub.
- Muhammad Hasan 'Uthman. 2002. *I'rab al-Qur'an wa Bayan Ma'anihi*. Kaherah: Dar al-Risalat.
- Muhammad Rasyid Rida. 1947. *Tafsir al-Manar*. Kaherah: Matba'at al-Manar.
- Muhammad Zayn bin Mahmud Isma'il. 1994. *al-Nizam al-Nahwiyy fi al-Lughat al-'Arabiyyat wa al-Maliziyyat Dirasat fi al-Tahlil al-Taqabuliy*. (Tesis Ph.D). Kaherah: Universiti al-Iskandariyyat.
- Mustafa Mahmud. t.t. *Min Asrar al-Qur'an*. Kaherah: Dar al-Ma'arif.
- al-Raziy, Fakhr al-Din. 1991. *Tafsir al-Fakhr al-Raziy (Mafatih al-Ghayb)*. Beirut: Dar al-Fikr li al-Tiba'at wa al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- Nurasmazura binti Muhammad. 2005. *al-Akhta' fi Istikhdam al-Ta'rif wa al-Tankir li al-Darisin fi al-Madaris al-Diniyyat bi Wilayat Kelantan: Dirasat Wasfiyyat Tahliliyyat* (Disertasi Sarjana). Gombak: Fakulti Ilmu Wahyu, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.
- al-Qanawiy, Abu al-Ma'ali Sadr al-Din. 1970. *I'jaz al-Bayan fi Ta'wil Umm al-Qur'an*. Sunt. 'Abd al-Qadir Ahmad 'Ata. Kaherah: Dar al-Kutub al-Hadithat.

- al-Qasimiy, Muhammad Jamal al-Din. 1957. *Tafsir al-Qasimiy, al-Musamma Mahasin al-Ta'wil*. Kaherah: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyat.
- al-Qurtubiy, Abu 'Abdillāh Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr. 2006. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Sunt. 'Abdullāh bin 'Abd al-Muhsin al-Turkiy. Beirut: Mu'assat al-Risalat.
- al-Radiy, Muhammad bin al-Hasan. 1996. *Syarh al-Radiy ala al-Kafiyat*, Sunt. Yusuf Hasan 'Umar. Libya: Mansyurat Jami'at Qan Yunus.
- Ramadan Khamis al-Qastawiy. 2009. *Dirasat fi al-Nakirat wa al-Ma'rifat wa al-Nida'*. Kaherah: Matba'at 'Isa al-Babiy al-Halabiy.
- al-Rummaniy, 'Aliy bin 'Isa. 1982. *Risalatan fi al-Lughat, Manazil al-Huruf wa al-Hudud*. Sunt. Ibrahim al-Samarra'iy. Amman: Dar al-Fikr.
- al-Sabban, Abu al-'Irfan Muhammad bin 'Aliy. t.t. *Hasyiyat al-Sabban Syarh al-Asymuniy 'ala Alfiyat Ibn Malik*. Sunt. Taha 'Abd al-Ra'uf Sa'd. Kaherah: al-Maktabat al-Tawfiqiyat.
- al-Sabuniy, Muhammad 'Aliy. 1981. *Safwat al-Tafasir*. Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim.
- al-Samarra'iy, Fadil Salih. 2003. *Ma'ani al-Nahw*. Amman: Dar al-Fikr li al-Tiba'at wa al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- al-Saymariy, Abu Muhammad 'Abdullāh bin 'Aliy bin Ishaq. 1982. *al-Tabsirat wa al-Tadhkirat*. Sunt. Fathi Ahmad Mustafa, 'Aliy al-Din. Damsyik: Dar al-Fikr.
- Sibawayh, Abu Bisyr 'Amr ibn 'Uthman ibn Qunbur. 1988. *al-Kitab*. Kaherah: Maktabat al-Khanjiy.
- al-Suyutiy, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman. 1998. *Ham' al-Hawami' fi Syarh Jam' al-Jawami'*. Sunt. Ahmad Syams al-Din. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat.
- al-Suyutiy, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman. 1984. *al-Ashbah wa al-Naza'ir fi al-Nahw*. Sunt. Fayiz Tarhiniy, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiy.
- al-Sya'rawiy, Muhammad Mutawalliyy. 1991. *Tafsir Al-Sya'rawiy*. Beirut: Dar al-'Awdat.
- al-Syawkaniy, Muhammad bin 'Aliy bin Muhammad. 1995. *Fath al-Qadir al-Jami' Bayn Fannay al-Riwayat wa al-Dirayat Min 'Ilm al-Tafsir*. Beirut: Dar al-Ma'rifat.
- al-Tabariy, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. 2001. *Tafsir al-Tabariy, Jami' al-Bayan 'An Ta'wil Ay al-Qur'an*. Sunt. 'Abdullāh bin 'Abd al-Muhsin al-Turkiy. Kaherah: Hijr li al-Tiba'at wa al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- Tammam Hassan. 1979. *al-Lughat al-'Arabiyyat Ma'naha wa Mabnaha*. Casablanca: Dar al-Thaqafat.

- Tammam Hassan. 2010. *al-Mawqi'iyat fī al-Nahw al-'Arabiyy*. Kaherah: 'Alam al-Kutub.
- al-Tha'labiy. 2002. *Tafsir al-Tha'labiy, al-Kasyf wa al-Bayan*. Sunt. Abu Muhammad bin 'Asyur. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabiyy.
- Thaljat Syattah. 2009. *Surat Yasin Dirasat Dalaliyyat*. (Disertasi Sarjana). Algeria: Fakulti Sastera dan Sains Kemanusiaan, Universiti al-Haj Lakhdar Batinat.
- al-'Ukbariy, 'Abdullah bin al-Husayn. 1995. *al-Lubab fī 'Ilal al-Bina' wa al-I'rab*. Sunt. Ghazi Mukhtar Talimat. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir.
- Wahbat al-Zuhayliy. 1991. *al-Tafsir al-Munir Fi al-'Aqida wa al-Syari'at wa al-Manhaj*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir.
- Wajdan Muhammad Salih Kenaliy. 2006. *al-Ta'rif wa al-Tankir fī al-Lughatayn al-'Arabiyyat wa al-Malayuwiyyat* (Tesis Ph.D). Amman: Fakulti Bahasa, Universiti Jordan.
- al-Zabidiy, Muhammad Murtada al-Husayniy. 1974. *Taj al-'Arus min Jawhar al-Qamus*. Sunt. 'Abd al-'Alim al-Tahawiy. Kuwait: Matba'at Hukumat Kuwait.
- al-Zajjajiy, Abu al-Qasim. 1985. *Kitab al-Lammat fī al-Lughat*. Sunt. Mazin al-Mubarak. Damsyik: Dar al-Fikr.
- al-Zamakhshariy, Abu al-Qasim Jarullah Mahmud bin 'Umar. 1999. *al-Mufasssal fī Sun'at al-I'rab*. Sunt. Imil Badi' Ya'qub. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat.
- al-Zamakhshariy, Abu al-Qasim Jarullah Mahmud bin 'Umar. 1998. *al-Kasysyaf 'An Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fī Wujuh al-Ta'wil*. Sunt. 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjud & 'Aliy Muhammad Mu'awwad. Riyadh: Maktabat al-'Abikan.
- al-Zarkasyiy, Badr al-Din Muhammad bin Abdullah. 1957. *al-Burhan fī 'Ulum al-Qur'an*, Sunt. Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Kaherah, Syarikat Maktabat wa Matbaat Mustafa: al-Babi al-Halabiy wa Awladuh.
- al-Zawba'iy, Talib Muhammad Isma'il. 1997. *Al-Balaghat al-'Arabiyyat, 'Ilm al-Ma'ani Bayn Balaghat al-Qudama wa Uslubiyyat al-Muhaddithin*. Benghazi: Mansyurat Qan Yunus.
- al-Zubay'iy, Hamid Salih Khalaf. 1989. *al-Ta'rif fī al-Balaghat al-'Arabiyyat*. (Disertasi Sarjana). Mekkah: Fakulti Bahasa Arab, Universiti Umm al-Qura.

## **B) Rujukan Bukan Arab**

- Abdullah Basmeih. 1983. *Tafsir pimpinan al-Rahman kepada pengertian al-Qur'an*. Kuala Lumpur: Bahagian Agama Jabatan Perdana Menteri.
- Ahmad Rushdi b. Hj. Haroon. 2010. *Penguasaan Partikel al Bahasa Arab Dalam Kalangan Pelajar Melayu*. (Disertasi Sarjana). Kuala Lumpur: Fakulti Bahasa dan Linguistik Universiti Malaya.

- Ali b Hin. 2000. *Penggunaan Ism Ma'rifah Di Kalangan Pelajar-Pelajar SMKA: Satu Analisis Kesilapan*. (Disertasi Sarjana). Kuala Lumpur: Fakulti Bahasa dan Linguistik, Universiti Malaya.
- Asmah Haji Omar. 2008. *Nahu Melayu Kemas Kini*. Kuala Lumpur: PTS Professional Publishing Sdn Bhd.
- Asmah Haji Omar. 2009. *Nahu Melayu Mutakhir*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Azamuddin b. Umar. 2012. *Analisis struktur Ayat dalam surah Maryam: Satu Kajian I'jaz al-Quran*. (Tesis Ph.D). Kuala Lumpur: Fakulti Bahasa dan Linguistik, Universiti Malaya.
- Fauzi b. Azmi. 2004. *al-Taqdim dan al-Ta'khir Dalam Surah al-Baqarah*. (Disertasi Sarjana). Kuala Lumpur: Fakulti Bahasa dan Linguistik, Universiti Malaya.
- Kamal Abu Deeb. 1979. *Al-Jurjani's Theory Of Poetic Imagery*. England: Aris & Phillips LTD, Warminster, Wilts
- Kempson,R. 1997. *Semantic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press
- Mat Taib Pa. 2012. *Pemilihan Perkataan dan Struktur Morfologi dalam Surah al-Fatihah*. (Tesis Ph.D). Kuala Lumpur: Fakulti Bahasa dan Linguistik, Universiti Malaya.
- Mohd Rosdi b. Ismail & Mat Taib Pa. 2006. *Aplikasi Fonem al Dalam Proses Pengajaran Terjemahan Melayu Arab: Satu Analisis Kontrastif*, dalam Pengajaran dan Pembelajaran Bahasa Arab di Malaysia. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Mohd Zaki Abd Rahman & Che Radiah Mezah. 2013. *Balaghah Melayu Berdasarkan Balaghah Arab, Satu Pengenalan Dalam Ilmu Ma'ani*. Selangor Darul Ehsan: Penerbit Universiti Putra Malaysia.
- Muhammad Arsyad bin Abdul Majid. 2009. *Terjemahan Arab-Melayu Dari Sudut Makna Pengkhususan: Satu Analisis Pendepanan Dalam Surah al-Baqarah*. (Tesis Ph.D). Fakulti Bahasa dan Linguistik, Universiti Malaya.
- Noresah Baharum et al. 2002. *Kamus Dewan Edisi Ketiga*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ramli Md Saleh et al. 1997. *Kamus Linguistik*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Salahuddin Abdullah & Omar Khalid. 2009. *Tafsir Mubin*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Uthman bin Khalid et al. 2006. *Kamus Besar Arab-Melayu Dewan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Yusuf al-Hajj Ahmad. 2011. *Sains Moden Menurut Perspektif al-Qur'an dan al-Sunnah*. Johor Bahru: Perniagaan Jahabersa.

Zahazan b Mohamed. 2001. *al-Wasl dan al-Fasl: Satu Analisis Dalam Surah al-Mulk*. (Disertasi Sarjana). Kuala Lumpur: Fakulti Bahasa dan Linguistik, Universiti Malaya.

### **C) Jurnal**

Hamdi al-Jabaliy. 2004. *Al fi al-Kalam al-'Arabi: Dirasat fi Ittijahat al-Fikr al-Nahw al-'Arabi*. Jurnal Universiti Azhar Ghazza. Palestin: Bil. 1, hal. 1-50.

al-Hurub, Yasir. 2010. *Dirasat Jadida fi Qadiyyat al-Ibtida' bi al-Nakirat fi al-Tarakib al-Lughawiyat*. Majallat Jami'at al-Khalil li al-Buhuth. Vol 5, Bil. 1, Hal. 99-122.

al-Munsif, 'Asyur. 1999. *Zahirat al-Ism fi al-Tafkir al-Nahwi*. Mansyurat Kulliyyat al-Adab Manubat Tunisia

Munif Zariruddin. 2004. *Balaghah dalam wacana al-Qur'an*, the Malaysian Journal of language and Comunication. Vol 1, Bil Jun, Hal. 115-126.

Raihanah Abdullah & Zulzaidi Mahmud. 2010. *Peruntukan undang-undang dan perlaksanaannya di Malaysia*, Jurnal Syariah. Vol. 18, Bil. 1, Hal. 25-52 (Non-ISI/Non-SCOPUS Cited Publication)

Riyad Yunus al-Sawwad dan Ra'd Hasyim 'Abud. 2005. *Zahirat al-Ta'rif fi al-Nahw al-'Arabi: Si'at al-Had wa Qusur al-Tatbiq*. Iraq: Jurnal Universiti Zi Qar. Vol. 1 Bil 2, Hal. 28-33

### **D) Bahan daripada internet**

<http://www.alfaseeh.com/vb/archive/index.php/t-36715.html>). capaian pada 5/6/2010. Jam 3.15 pm.

<http://www.alfaseeh.com/vb/showthread.php?t=30620&s=2c7bc78e0df6f12d0eb84e6881588acb>. Capaian pada 17/7/2010. Jam 8 pm

<http://www.awu-dam.org/book/02/study02/353-H-J/book02-sd008.htm>. Capaian pada 24/4/2010. Jam 11.13 am

<http://www.islamicbook.ws/qbook%5Calom/lmsat-bianit-005.html>. Capaian pada 2/8/2010. Jam 11.30 pm.

<http://www.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=46110>. Capaian pada 8/10/2010. Jam 9.10 am.

<http://www.thanwya.com/vb/showthread.php?t=149654>. Capaian pada 19/5/2010. Jam 10 pm

## PADANAN ISTILAH

BIL	ISTILAH MELAYU	ISTILAH ARAB
1	Abstrak	المَعْنَوِي
2	Adverba	الظَرْفُ
3	Adverba tempat	ظَرْفُ الْمَكَانِ
4	Agen fleksi	عَامِلُ الْإِعْرَابِ
5	<i>al Ta'rif</i>	أَلِ التَّعْرِيفِ
6	Andaian	تَقْدِيرًا
7	Aspek bentuk	الشَّكْلِيَّةُ
8	<i>'Atf bayan</i>	عَطْفُ الْبَيَانِ
9	Ayat kerjaan	الْجُمْلَةُ الْفَعْلِيَّةُ
10	Ayat nafi	الْجُمْلَةُ الْمَنْفِيَّةُ
11	Ayat namaan	الْجُمْلَةُ الْاِسْمِيَّةُ
12	Ayat pelengkap relatif	جُمْلَةُ الصِّلَةِ
13	Ayat penyata	الْجُمْلَةُ الْخَبَرِيَّةُ
14	Ayat syarat	الْجُمْلَةُ الشَّرْطِيَّةُ
15	Ayat tanya	الْجُمْلَةُ الْاِسْتِفْهَامِيَّةُ
16	Ayat tegahan	جُمْلَةُ النَّهْيِ
17	Bayangan sifat asal	لَمَحُ الْأَصْلِ
18	Berterusan	التَّجَدُّدُ
19	Bilangan <i>ma'tuf</i>	الْعَدَدُ الْمَعْطُوفُ
20	Bilangan <i>mufrad</i>	الْعَدَدُ الْمَفْرَدُ
21	Bilangan <i>murakkab</i>	الْعَدَدُ الْمُرَكَّبُ
22	<i>Bina'</i>	الْبِنَاءُ
23	Ciri-ciri spesifik	الْعَلَمِيَّةُ
24	Derivasi	الِاشْتِقَاقُ
25	Duaan	الْمُثَنَّى
26	Dwitransitif	الْمُتَعَدِّيَّةُ إِلَى مَفْعُولَيْنِ
27	Ekatransitif	الْمُتَعَدِّيَّةُ إِلَى مَفْعُولٍ بِهِ وَاحِدٍ
28	Empunya <i>hal</i>	صَاحِبُ الْحَالِ

29	Entri	المَادَّةُ
30	Frasa adjektif	التَّرْكِيْبُ الوَصْفِيّ
31	Frasa <i>idafah</i>	التَّرْكِيْبُ الإِضَافِيّ
32	Frasa Penyata	التَّرْكِيْبُ الإِسْنَادِيّ
33	Fungsi nahuan	الْوُظَيْفَةُ النَّحْوِيَّةُ
34	<i>Hal</i>	الحَالُ
35	Hubungan sintagmatik	العَلَاَقَاتُ السِّيَاقِيَّةُ
36	<i>I'jaz</i>	الإِعْجَازُ
37	<i>I'rab</i> / Fleksi	الإِعْرَابُ
38	<i>Idafah</i> Tulen	الإِضَافَةُ الْمُحَضَّةُ
39	<i>Ijaz</i>	الإِيْجَازُ
40	Ilmu <i>ma'ani</i>	عِلْمُ الْمَعَانِي
41	Instrumen <i>ta'rif</i>	أَلَّةُ التَّعْرِيفِ
42	<i>Itnab</i>	الإِطْنَابُ
43	Jamak	الْجَمْعُ
44	Justifikasi	الْعِلَّةُ
45	Kata akar	الْجَذْرُ
46	Kata bilangan	الْعَدَدُ
47	Kata dasar	المَصْدَرُ
48	Kata disusuli	المَبْدَلُ مِنْهُ
49	Kata ganti nama	الضَّمِيرُ
50	Kata ganti nama tersembunyi	الضَّمِيرُ الْمُسْتَتَرُ
51	Kata inti	الْمَتَّبِعُ
52	Kata kerja	الْفِعْلُ
53	Kata kerja tiga huruf tidak berimbuhan	الْفِعْلُ الثَّلَاثِيّ الْمَجْرَدُ
54	Kata kerja unggul	أَفْعَلُ التَّفْضِيلِ
55	Kata keterangan	الْمَفْعُولُ فِيهِ
56	<i>Kata mamnu' min al-sarf</i>	الْمَمْنُوعُ مِنَ الصَّرْفِ
57	Kata nama	الْإِسْمُ



58	Kata nama asing	الاسْمُ الْأَعْجَمِيّ
59	Kata nama generik	اسْمُ الْجِنْسِ
60	Kata nama generik jamak	اسْمُ الْجِنْسِ الْجَمْعِيّ
61	Kata nama jati	الاسْمُ الْجَامِدُ
62	Kata nama khas	الْعَلَمُ
63	Kata nama khas nukilan	عَلَمُ الْمَنْقُولِ
64	Kata nama khas personal	عَلَمُ الشَّخْصِ
65	Kata nama khas secara dominan	الْعَلَمُ بِالْغَلْبَةِ
66	Kata nama <i>ma'rifah</i>	الْمَعْرِفَةُ
67	Kata nama <i>ma'rifah</i> menerusi partikel <i>al</i>	الْمَعْرِفُ بِالْ
68	Kata nama <i>ma'rifah</i> tidak tulen	الْمَعْرِفَةُ غَيْرُ الْمَحْضَةِ
69	Kata nama <i>ma'rifah</i> tulen	الْمَعْرِفَةُ الْمَحْضَةُ
70	Kata nama <i>nakirah</i>	النَّكِرَةُ
71	Kata nama <i>nakirah</i> tidak tulen	النَّكِرَةُ غَيْرُ الْمَحْضَةِ
72	Kata nama <i>nakirah</i> tulen	النَّكِرَةُ الْمَحْضَةُ
73	Kata nama objek	اسْمُ الْمَفْعُولِ
74	Kata nama pelaku	اسْمُ الْفَاعِلِ
75	Kata nama penunjuk	اسْمُ الْإِشَارَةِ
76	Kata nama relatif	الاسْمُ الْمَوْصُولُ
77	Kata nama sebab	الْمَفْعُولُ لَهُ
78	Kata nama terbitan	الاسْمُ الْمَشْتَقُّ
79	Kata nama unggul	اسْمُ التَّفْضِيلِ
80	Kata nama yang sentiasa samar	الْمَتَوَعِّلَةُ فِي الْإِبْهَامِ
81	Kata nama zahir	الاسْمُ الظَّاهِرُ
82	Kata pengikut	التَّابِعُ
83	Kata rinci	الْفُضْلَةُ
84	Kata sendi	الْحَرْفُ
85	Kata sifat separa pelaku	الصِّفَةُ الْمَشَبَّهَةُ
86	Kata susulan	الْبَدَلُ

87	Kata terbitan	المُشْتَقُّ
88	Kata yang disifatkan	المَوْصُوفُ
89	Keperluan rima puisi	الضَّرُورَةُ الشَّعْرِيَّةُ
90	Keserasian	التَّطَابُقُ
91	Ketentuan berasaskan informasi.	العَهْدُ الْعِلْمِي
92	Ketentuan berasaskan kehadiran	العَهْدُ الْحُضُورِي
93	Ketentuan secara minda	العَهْدُ الدَّهْنِي
94	Ketentuan secara sebutan	العَهْدُ الذِّكْرِي
95	Ketentuan secara tersirat	العَهْدُ الْكِنَائِي
96	Ketentuan secara tersurat	العَهْدُ الصَّرِيحُ
97	Komponen nahu	مُكَوِّنَاتُ النَّحْوِ
98	Konkrit	الحَسِّي
99	Konsep perkaitan	التَّعْلِيْقُ
100	Konteks ayat	سِيَاقُ الْجُمْلَةِ
101	<i>Lam</i> realiti atau hakikat	لَامُ الْحَقِيقَةِ
102	<i>Lam ta'rif</i>	لَامُ التَّعْرِيفِ
103	Makna leksikal	الدَّلَالَةُ الْمُعْجَمِيَّةُ
104	Makna nahu	مَعَانِي النَّحْوِ
105	Makna sintaksis	الدَّلَالَةُ التَّرْكِيْبِيَّةُ
106	Morfem gandaan	المُورْفِمْ الْمُضَعَفُ
107	<i>Mu'rab</i>	المُعْرَبُ
108	<i>Mudaf</i>	المُضَافُ
109	<i>Mudaf ilayh</i>	المُضَافُ إِلَيْهِ
110	<i>Nazm</i>	النَّظْمُ
111	Nukilan	السَّمَاعِي
112	Partikel <i>al</i> Tambahan	أَلُ الزَّائِدَةِ
113	Partikel <i>al</i> Hakikat	أَلُ الْحَقِيقَةِ
114	Partikel <i>al</i> Relatif	أَلُ الْمَوْصُولَةِ
115	Partikel <i>al</i> Bukan Penentu	أَلُ غَيْرِ الْمَعْرِفَةِ

116	Partikel <i>al</i> ganti	أَلُ الْعَوَظِيَّةِ
117	Partikel <i>al</i> generik	أَلُ الْجَنَسِيَّةِ
118	Partikel <i>al</i> ketentuan	أَلُ الْعَهْدِيَّةِ
119	Partikel <i>al</i> penentu	أَلُ الْمَعْرِفَةِ
120	Partikel <i>al</i> tambahan kekal	أَلُ الزَّائِدَةِ الْإِلَازِمَةِ
121	Partikel <i>al</i> tambahan sementara	أَلُ الزَّائِدَةِ غَيْرِ الْإِلَازِمَةِ
122	Partikel <i>al</i> Total	أَلُ الْإِسْتِعْرَاقِيَّةِ
123	Partikel dan <i>lam ta'rif</i>	أَدَاةُ وَلَاَمِ التَّعْرِيفِ
124	Partikel <i>ta'rif</i>	أَدَاةُ التَّعْرِيفِ
125	Pecahan	الْمُلْحَقَاتُ
126	Pelaku	الْفَاعِلُ
127	Pelengkap kata relatif	صِلَةُ الْمَوْصُولِ
128	Pemisahan	الْفَصْلُ
129	Penambatan	التَّقْيِيدُ
130	Pendepanan	التَّقْلِيمُ
131	Penerima ujaran	الْمُخَاطَبُ
132	Pengakhiran	التَّأْخِيرُ
133	Pengganti pelaku	نَائِبُ الْفَاعِلِ
134	Pengguguran	الْحَذْفُ
135	Pengkhususan	الْقَصْرُ
136	Pengulangan	التَّكَرُّارُ
137	Penutur	الْمُتَكَلِّمُ
138	Penyambungan	الْوَصْلُ
139	Penyandar	الْمُسْنَدُ إِلَيْهِ
140	Penyebutan	الدُّكْرُ
141	Pesandar	الْمُسْنَدُ
142	Petanda	الْقَرِينَةُ
143	Pola	الصِّيْغَةُ
144	Pola kepalingan atau hiperbola	صِيْغَةُ الْمَبَالِغَةِ

145	Predikat	الخبر
146	Prosa berima	السجع
147	Secara semulajadi	بالوضع
148	Separa ayat	شبه الجملة
149	Sifat	الصفة
150	Sifat <i>sarih</i>	الصفة الصريحة
151	Struktur kata bilangan .	البناء للمرة
152	Subjek	المبتدأ
153	Subjek yang dikemudiankan	المبتدأ المؤخر
154	Syarat	الشرط
155	<i>Ta'rif</i>	التعريف
156	<i>Takhsis</i>	التخصيص
157	<i>Tamyiz</i>	التمييز
158	Tanda abstrak	العلامة المقدرة
159	Tanda berbentuk lafaz	العلامة اللفظية
160	Tanda konkrit	العلامة الموجودة
161	<i>Tankir</i>	التنكير
162	<i>Tanwin</i>	التنوين
163	<i>Tanwin tankir</i>	تنوين التنكير
164	Tatatingkat	الدرجات
165	Teori <i>nazm</i>	نظرية النظم
166	Teras	العمدة
167	Tidak nalar	الشاذ
168	Tidak tetap	الحدوث
169	Transitif	التعدية
170	<i>Waqaf</i>	الوقف
171	<i>Wazan</i>	الوزن
172	<i>Ya' nasab</i>	ياء النسب

**Lampiran 1: Analisis Kekerapan Fungsi *Tankir* dalam Surah al-Ahzab**

BIL	FUNGSI SEMANTIK	BIL	PERKATAAN	NO AYAT	POSISI I'RAB
1	Umum	1	رَجُلٌ	4	Pelaku
		2	قَلْبَيْنِ	4	Kata nama <i>majrur</i>
		3	أَقْسَطُ	5	Predikat
		4	جُنَاحٍ	5	Kata nama لَيْسَ
		5	مَعْرُوفًا	6	Objek
		6	مُقَامَ	13	Nafi jenis
		7	عَوْرَةَ	13	Objek
		8	عَوْرَةَ	13	Kata nama <i>majrur</i>
		9	سُوءًا	17	Objek
		10	رَحْمَةً	17	Objek
		11	وَلِيًّا	17	Objek
		12	نَصِيرًا	17	<i>Ma'tuf</i>
		13	أَشْحَةً	19	<i>Hal</i>
		14	أَشْحَةً	19	<i>Hal</i>
		15	بَادُونَ	20	Predikat
		16	أُسُوءَ	21	Kata nama كَانَ
		17	حَسَنَةً	21	Sifat
		18	تَسْلِيمًا	22	<i>Ma'tuf</i>
		19	رِجَالٌ	23	Subjek
		20	خَيْرًا	25	Objek
		21	شَيْءٌ*	27	<i>Mudaf Ilayh</i>
		22	فَاحِشَةً	30	Kata nama <i>majrur</i>
		23	مُبَيِّنَةً	30	Sifat
		24	صَالِحًا	31	Objek
		25	رِزْقًا	31	Objek
		26	كَرِيمًا	31	Sifat

		27	أَحَدٌ	32	Kata nama <i>majrur</i>
		28	كَثِيرًا	35	<i>Maful mutlaq</i>
		29	مُؤْمِنٌ	36	Kata nama <i>majrur</i>
		30	مُؤْمِنَةٌ	36	<i>Ma'tuf</i>
		31	أَمْرًا	36	Objek
		32	وَطَرًا	37	Objek
		33	وَطَرًا	37	Objek
		34	حَرْجٌ	37	Kata nama يَكُونُ
		35	حَرْجٌ	38	Kata nama <i>majrur</i>
		36	أَحَدًا	39	Objek
		37	أَحَدٌ	40	<i>Mudaf Ilayh</i>
		38	شَيْءٌ	40	<i>Mudaf Ilayh</i>
		39	عِدَّةٌ	49	Kata nama <i>majrur</i>
		40	خَالِصَةً	50	Objek
		41	حَرْجٌ	50	Kata nama كَانَ
		42	جُنَاحٌ	51	Katanama لَا
		43	أَنْوَاجٍ	52	Kata nama <i>majrur</i>
		44	شَيْءٌ	52	<i>Mudaf Ilayh</i>
		45	طَعَامٌ	53	Kata nama <i>majrur</i>
		46	نَاطِرِينَ	53	<i>Mudaf Ilayh</i>
		47	مُسْتَأْنَسِينَ	53	<i>Ma'tuf</i>
		48	حَدِيثٌ	53	Kata nama <i>majrur</i>
		49	مَتَاعًا	53	Objek
		50	أَبَدًا	53	Adverba
		51	شَيْءٌ	54	Objek
		52	شَيْءٌ	54	<i>Mudaf Ilayh</i>
		53	جُنَاحٌ	55	Kata nama لَا
		54	شَيْءٌ	55	<i>Mudaf Ilayh</i>

		55	تَبْدِيلًا	62	Objek
		56	وَلِيًّا	65	Objek
		57	نَصِيرًا	65	<i>Ma'tuf</i>
2	Ugutan	1	جُنُودًا	9	<i>Ma'tuf</i>
		2	رِيحًا	9	Objek
		3	مَسْئُولًا	15	Predikat كَانَ
		4	قَلِيلًا	18	Kata nama yang dikecualikan
		5	فَرِيقًا	26	Objek
		6	فَرِيقًا	26	Objek
		7	ضَلَالًا	36	<i>Maf'ul mutlaq</i>
		8	مُبِينًا	36	Sifat
		9	شَهِيدًا	55	Predikat كَانَ
		10	خَالِدِينَ	65	<i>Hal</i>
		11	أَبَدًا	65	Adverba zaman
		12	قَرِيبًا	63	Adverba
3	Hebat	1	مِثَاقًا	7	Objek
		2	عَذَابًا	8	Objek
		3	أَلِيمًا	8	Sifat
		4	زَلْزَلًا	11	<i>maf'ul mutlaq</i>
		5	شَدِيدًا	11	sifat
		6	مَرَضًا	12	Subjek yang dikemudiankan
		7	أَسْوَةً	21	Kata nama كَانَ
		8	حَسَنَةً	21	Sifat
		9	مَغْفِرَةً	35	Objek
		10	عَظِيمًا	35	Sifat
		11	عَذَابًا	57	Objek
		12	مُهِينًا	57	Sifat

5	Banyak	1	جُنُودٌ	9	Pelaku
		2	طَائِفَةٌ	13	Pelaku
		3	أَجْرًا	29	Objek
		4	عَظِيمًا	29	Sifat
		5	ضَعِيفِينَ	30	<i>Maf'ul mutlaq</i>
		6	مَرَّتَيْنِ	31	Pengganti <i>Maf'ul mutlaq</i>
		7	أَجْرًا	35	<i>Ma'tuf</i>
		8	أَجْرًا	44	Objek
		9	كَرِيمًا	44	Sifat
		10	أَطْهَرَ	53	Predikat
		11	تَسْلِيمًا	56	<i>Maf'ul mutlaq</i>
	Jenis	1	مَسْطُورًا	6	Predikat كَانَ
		2	أَسْفَلَ	10	Kata nama <i>majrur</i>
		3	مَرَضٌ	32	Subjek
		4	عِدَّةً	49	Kata nama <i>majrur</i>
		5	امْرَأَةً	50	<i>Ma'tuf</i>
		6	مُؤْمِنَةً	50	Sifat
		7	حِجَابٌ	53	<i>Mudaf ilayh</i>
		8	عَذَابًا	57	Objek
		9	مُهِنًا	57	Sifat
		10	مَرَضٌ	60	Subjek
6	Pujian	1	أُسْوَةً	21	Kata nama كَانَ
		2	حَسَنَةً	21	Sifat
		3	إِيمَانًا	22	Kata nama yang dikecualikan
		4	رِجَالٌ	23	Subjek
		5	رِزْقًا	31	Objek



		6	كَرِيمًا	31	Sifat
		7	حَسِيًّا	39	Objek
		8	فَضْلًا	47	Kata nama إِنَّ
		9	كَبِيرًا	47	Sifat
		10	تَسْلِيمًا	56	<i>Maf'ul mutlaq</i>
7	Celaan	1	يَسِيرًا	14	Objek
		2	أَشْحَةً	19	<i>Hal</i>
		3	مُؤْمِنٍ	36	Kata nama <i>majrur</i>
		4	مُؤْمِنَةً	36	<i>Ma'tuf</i>
		5	بُهْتَانًا	58	Objek
		6	إِثْمًا	58	<i>Ma'tuf</i>
		7	مُبِينًا	58	Sifat
		8	مَلْعُونِينَ	61	<i>Hal</i>
7	Sedikit	1	بِإِعْضٍ	6	Kata nama <i>majrur</i>
		2	فَرِيقٍ	13	Pelaku
		3	قَلِيلًا	16	Kata nama yang dikecualikan
		4	قَلِيلًا	18	Kata nama yang dikecualikan
		5	سَلَامٌ	44	Predikat
		6	قَلِيلًا	60	Kata nama yang dikecualikan
8	Menghina dan mengejek	1	غُرُورًا	12	Sifat
		2	فِرَارًا	13	Kata nama yang dikecualikan
		3	قَلِيلًا	16	Kata nama yang dikecualikan
		4	وَلِيًّا	17	Objek
		5	نَصِيرًا	17	<i>Ma'tuf</i>
		6	قَلِيلًا	20	Kata nama yang dikecualikan

10	Kepalingan	1	عَذَابًا	8	Objek
		2	أَلِيمًا	8	Sifat
		3	زَلْزَالًا	11	<i>Maf'ul mutlaq</i>
		4	شَدِيدًا	11	Sifat
11	Banyak dan hebat.	1	فَضْلًا	47	Kata nama إِنَّ
		2	كَبِيرًا	47	Sifat
		3	ضِعْفَيْنِ	68	Objek kedua
12	Hina	1	أَلْسِنَةً	19	Kata nama <i>majrur</i>
		2	حَدَادٍ	19	Sifat
13	Pengkhususan	1	أَوَّلَى		Predikat
14	Sesuatu yang tidak diketahui,	1	أَرْضًا	27	<i>Ma'tuf</i>
15	Kehebatan dan kesempurnaan	1	رِجَالًا	23	Subjek
16	Penghormatan dan keagungan	1	سَلَامًا	44	Predikat
17	Kehebatan dan gertakan	1	سَعِيرًا	64	Objek
18	Motivasi dan pengajaran	1	أَحَقُّ	37	Predikat
19	Peringatan	1	نَاطِرِينَ	53	<i>Mudaf ilayh</i>

**Lampiran 2: Analisis Kekerapan Fungsi Ta‘rif dalam Surah al- Ahzab**

BIL	JENIS PARTIKEL	PERKATAAN	FUNGSI BALAGHAH	NO AYAT	POSISI I‘RAB
	<b>1) Partikel ketentuan</b>		<b>1) Menunjukkan sesuatu tertentu yang telah dimaklumi oleh penerima</b>		
1		الْكَافِرِينَ	Partikel <i>al</i> ketentuan secara minda Bermaksud penduduk Mekah yang diketahui oleh penerima ujaran	1	Objek
2		الْمُنَافِقِينَ	Bermaksud penduduk Madinah yang diketahui oleh penerima ujaran	1	<i>Ma‘tuf</i>
3		الْمُنَافِقُونَ	Bermaksud orang munafik yang diketahui oleh penerima ujaran	12	Pelaku
4		النَّبِيِّ	Bermaksud Nabi Muhammad yang diketahui oleh penerima ujaran	13	Objek
5		الْفِتْنَةِ	Bermaksud fitnah yang diketahui umum.	14	Objek kedua
6		الْفِرَارُ	Bermaksud melarikan diri daripada kematian dan dibunuh dalam peperangan	16	Pelaku
7		الْمَوْتِ	Bermaksud kematian secara normal yang diketahui umum tanpa melibatkan campurtangan manusia	16	Kata nama <i>majrur</i>
8		الْقِتَالِ	Bermaksud mati terbunuh dalam peperangan Khandak yang diketahui secara minda	16	<i>Ma‘tuf</i>
9		الْبَاسِ	Bermaksud peperangan Ahzab yang diketahui oleh pendengar secara minda	18	Objek
10		الْخَوْفُ	Bermaksud perasaan takut yang diketahui iaitu perasaan takut terhadap kemungkinan berlakunya peperangan di antara dua bala tentera	19	Pelaku
11		الْخَوْفُ	Bermaksud perasaan takut yang diketahui iaitu perasaan takut terhadap kemungkinan berlakunya peperangan di antara dua bala tentera	19	Pelaku

12		المَوْت	Bermaksud mati yang diketahui umum iaitu apabila roh tercerai dari badan.	19	Kata nama <i>majrur</i>
13		الأَحْزَاب	Bermaksud gabungan tentera yang dimaklumi oleh penerima ujaran kata nama khas secara dominan	20	Objek
14		الأَحْزَاب	Bermaksud gabungan tentera yang dimaklumi oleh penerima ujaran Berfungsi sebagai kata nama khas secara dominan	20	Pelaku
15		اليَوْمِ الْآخِرِ	Bermaksud hari kiamat Berfungsi sebagai kata nama khas secara dominan	21	Objek
16		الأَحْزَاب	Bermaksud gabungan tentera yang dimaklumi oleh penerima ujaran dan berfungsi sebagai kata nama khas secara dominan	22	Objek
17		الْقِتَالِ	Bermaksud peperangan tertentu yang dimaklumi secara minda, iaitu peperangan Ahzab	25	Objek
18		الْكِتَابِ	Bermaksud kitab Taurat dan Injil yang sedia dimaklumi secara minda	26	<i>Mudaf ilayh</i>
19		الدُّنْيَا	Bermaksud tempat kehidupan sekarang dan berfungsi sebagai kata nama khas secara dominan	28	Sifat
20		الدَّارِ الْآخِرَةِ	Bermaksud tempat tinggal yang kekal yang dimaklumi secara minda dan berfungsi sebagai kata nama khas secara dominan iaitu hari akhirat	29	<i>Ma'tuf</i>
21		الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى	Bermaksud tempoh kejahilan manusia yang diketahui sebelum kedatangan Nabi Muhammad.	33	<i>Mudaf ilayh</i>
22		الزَّكَاةِ	Bermaksud zakat yang diketahui oleh penerima ujaran iaitu zakat harta yang diwajibkan	33	Objek
23		الصَّلَاةِ	Bermaksud solat yang diketahui oleh penerima ujaran iaitu merupakan ibadah khusus yang	33	Objek

			mengandung perbuatan, perkataan, ruku', sujud dan salam.		
24		الْبَيْت	Bermaksud rumah Nabi (saw)	33	<i>Mudaf ilayh</i>
25		النَّبِيِّ	Bermaksud Nabi Muhammad (saw) yang dimaklumi.	38	Kata nama <i>majrur</i>
26		الظُّلُمَات	Bermaksud kegelapan disebabkan kekafiran	43	Kata nama <i>majrur</i>
27		النُّور	Bermaksud cahaya keimanan	43	Kata nama <i>majrur</i>
28		الْكَافِرِينَ	Bermaksud orang kafir Mekah	48	Objek
29		الْمُنَافِقِينَ	Bermaksud orang munafik dalam kalangan penduduk Madinah	48	<i>Ma'tuf</i>
30		النَّبِيِّ	Bermaksud Nabi Muhammad (saw) yang diketahui dan disebut untuk tujuan pengkhususan.	50	Kata nama <i>majrur</i>
31		النَّبِيِّ	Bermaksud Nabi Muhammad (saw) yang dimaklumi disebut untuk tujuan pengkhususan	50	Pelaku
32		النَّبِيِّ	Bermaksud Nabi Muhammad (saw) yang diketahui	53	Objek
33		النَّبِيِّ	Bermaksud Nabi Muhammad yang diketahui oleh penerima ujaran	56	Kata nama <i>majrur</i>
34		الدُّنْيَا	Bermaksud tempat kehidupan sekarang dan berfungsi sebagai kata nama khas secara dominan	57	Kata nama <i>majrur</i>
35		الْآخِرَةِ	Bermaksud tempat yang kekal selepas kematian dan berfungsi sebagai kata nama khas secara dominan	57	<i>Ma'tuf</i>
36		الْمَدِينَةِ	Bermaksud bandar tempat kediaman Rasul (saw) yang dahulunya dikenali dengan nama Yathrib.	60	Kata nama <i>majrur</i>
37		السَّاعَةِ	Bermaksud hari kiamat	63	Kata nama <i>majrur</i>
38		السَّاعَةِ	Bermaksud hari kiamat	63	Kata nama لعل
39		الْكَافِرِينَ	Bermaksud orang kafir yang menyusahkan	64	Objek

			Rasulullah (saw), menyakiti hati Baginda serta mereka-reka dan menyebarkan cerita negatif di Madinah.		
40		النَّار	Bermaksud api neraka yang diketahui oleh penerima ujaran	66	Kata nama <i>majrur</i>
41		الرَّسُولَ	merujuk kepada Nabi Muhammad (saw) yang dikenali dan diketahui.	66	Objek
42		العَذَاب	Bermaksud azab yang diketahui oleh penerima ujaran	68	Kata nama <i>majrur</i>
	<b>2) Partikel ketentuan</b>		<b>2) Menentukan elemen sesuatu jenis</b>		
1		الَّذِينَ	Bermaksud agama tertentu iaitu Islam	5	Kata nama <i>majrur</i>
2		الْأَبْصَارَ	Bermaksud ketentuan iaitu penglihatan orang-orang Islam	10	Pelaku
3		الْقُلُوبُ	Bermaksud ketentuan iaitu hati orang-orang Islam	10	Pelaku
4		الْحَنَاجِرَ	Bermaksud ketentuan iaitu kerongkong orang-orang Islam	10	Objek
5		الْأَدْبَارَ	Bermaksud ketentuan iaitu bahagian belakang badan orang-orang munafik dalam kalangan Bani Harithat	15	Objek
6		الْمُعْوِفِينَ	Bermaksud ketentuan iaitu orang munafik yang menghalangi daripada berjuang bersama Rasulullah	18	Objek
7		الْقَائِلِينَ	Bermaksud ketentuan kerana ia merujuk kepada orang Yahudi	18	<i>Ma'tuf</i>
8		الْخَيْرَ	Bermaksud ketentuan kerana ia merujuk kepada harta rampasan perang yang diketahui.	19	Kata nama <i>majrur</i>
9		العَذَابُ	Bermaksud azab tertentu yang disediakan oleh Allah (swt) untuk perkara maksiat dan perbuatan yang keji	30	Pengganti pelaku
10		الْقَوْلَ	Bermaksud percakapan lembut tertentu yang diketahui.	32	Kata nama <i>majrur</i>

11		الْخَيْرَةِ	Bermaksud pilihan tertentu yang diketahui.	36	Kata nama كَانَ
12		النَّاسِ	Bermaksud orang tertentu yang sedia diketahui iaitu orang munafik yang menyakiti Nabi melalui percakapan mereka	37	Objek
13		الْأَمَانَةِ	Bermaksud amanah tertentu yang diketahui	72	Objek
	<b>3) Partikel ketentuan</b>		<b>3) Menunjukkan sesuatu yang telah dimaklumi kerana ia hadir pada ketika percakapan</b>		
1		النَّبِيِّ	Bermaksud Nabi Muhammad yang telah dimaklumi oleh penerima ujaran secara hadir	1	<i>Munada</i>
2		النَّبِيِّ	Bermaksud Nabi Muhammad yang telah dimaklumi oleh penutur atau penerima ujaran secara hadir	28	<i>Munada</i>
3		النَّبِيِّ	Bermaksud Nabi Muhammad (saw) kerana Baginda (saw) diketahui ada bersama hadir sewaktu ungkapan diujarkan	45	<i>Munada</i>
4		النَّبِيِّ	Bermaksud Nabi Muhammad (saw) kerana Baginda (saw) diketahui ada bersama hadir sewaktu ungkapan diujarkan	50	<i>Munada</i>
5		النَّبِيِّ	Bermaksud Nabi Muhammad (saw) kerana Baginda (saw) diketahui ada bersama hadir sewaktu ungkapan diujarkan	59	Sifat bagi <i>Munada</i>
	<b>4) Partikel ketentuan</b>		<b>4) Menunjukkan makna pujian dan penghormatan</b>		
1		الْمُحْسِنَاتِ	Bermaksud para isteri Nabi (saw) untuk menunjukkan pujian dan penghormatan kepada mereka	29	Objek
2		النَّبِيِّ	Bermaksud nabi Muhammad untuk menunjukkan penghormatan kepada Nabi (saw) sebagai manusia agung.	30	<i>Mudaf ilayh</i>

3		النَّبِيِّ	Bermaksud nabi Muhammad untuk menunjukkan penghormatan kepada Nabi (saw) sebagai suami kepada wanita-wanita terpilih.	32	<i>Mudaf ilayh</i>
4		الْمُؤْمِنِينَ	Bermaksud pujian dan penghormatan kepada orang yang benar-benar beriman kepada Allah (swt).	43	Kata nama <i>majrur</i>
5		النَّبِيِّ	Bermaksud nabi Muhammad untuk menunjukkan penghormatan kepada Nabi (saw) sebagai pemilik rumah yang didiami oleh Baginda.	53	<i>Mudaf ilayh</i>
	<b>5) Partikel ketentuan</b>		<b>5) Menunjukkan kepada sesuatu yang diketahui hakikatnya dalam minda tanpa bermaksud untuk menentukannya.</b>		
1		السَّبِيلِ	Bermaksud jalan yang diketahui hakikatnya dalam minda tanpa bermaksud untuk menentukannya.	4	Objek
2		الْحِكْمَةِ	Bermaksud sesuatu yang diketahui hakikatnya dalam minda tanpa bermaksud untuk menentukan ya iaitu sunnah Nabi (saw)	34	<i>Ma'tuf</i>
	<b>6) Partikel ketentuan</b>		<b>6) Menunjukkan makna kehebatan</b>		
1		النَّبِيِّ	Bermaksud nabi Muhammad (saw) yang hebat sebagai pemimpin seluruh umat manusia.	6	Subjek
2		الْمُؤْمِنِينَ	Bermaksud orang-orang beriman yang hebat	47	Objek
	<b>7) Partikel ketentuan</b>		<b>7) Menunjukkan sesuatu yang sudah dimaklumi kerana ia telah disebut sebelumnya</b>		
1		الْكِتَابِ	Bermaksud al-Qur'an yang diketahui melalui penyebutan kata nama <i>ma'rifah</i> dengan jelas	6	Kata nama <i>majrur</i>



			sebelum itu iaitu كِتَابُ اللَّهِ		
(2)	1)Partikel al generik		8) Menunjukkan kepada makna umum dan mencakupi keseluruhan elemen sesuatu jenis		
1		الْكَافِرِينَ	Bermaksud umum yang mencakupi semua orang kafir secara keseluruhan	1	Objek
2		الْمُنَافِقِينَ	Bermaksud umum yang mencakupi semua orang munafik secara keseluruhan	1	Ma'tuf
3		الْحَقَّ	Bermaksud umum yang mencakupi seluruh perkara yang benar	4	Objek
4		الْمُؤْمِنِينَ	Bermaksud umum yang mencakupi semua orang yang beriman	6	Kata nama majrur
5		النَّبِيِّينَ	Bermaksud umum yang meliputi setiap nabi	7	Kata nama majrur
6		الصَّادِقِينَ	Bermaksud seluruh kelompok orang beriman yang memenuhi janji mereka	8	Objek
7		الْكَافِرِينَ	Bermaksud semua orang yang kufur dalam kalangan umat para rasul	8	Kata nama majrur
8		الصَّادِقِينَ	Bermaksud menyeluruh yang meliputi semua orang yang benar	24	Objek
9		الْمُنَافِقِينَ	Bermaksud umum yang mencakupi semua orang munafik	24	Objek
10		الْحِكْمَةَ	Bermaksud umum yang meliputi segala jenis ilmu praktikal dan amalan ilmiah	34	Ma'tuf
11		الْمُسْلِمِينَ	Bermaksud umum yang menyeluruh iaitu meliputi setiap orang Islam yang patuh dan tunduk kepada perintah Allah (swt) dalam kalangan lelaki termasuk golongan tua dan muda	35	Kata nama partikel إِنَّ.
12		الْمُسْلِمَاتِ	Bermaksud umum yang meliputi setiap orang Islam yang patuh dan tunduk kepada perintah Allah (swt) dalam kalangan wanita termasuk	35	Ma'tuf

			golongan tua dan muda		
13		المُؤْمِنِينَ	Bermaksud umum yang meliputi semua orang lelaki yang membenarkan keesaan Allah (swt) dan tanda-tanda kebesaran-Nya serta apa yang diturunkan kepada para Rasul utusanNya	35	<i>Ma'tuf</i>
14		المُؤْمِنَاتِ	Bermaksud umum yang meliputi semua orang perempuan yang membenarkan keesaan Allah (swt) dan tanda-tanda kebesaranNya serta apa yang diturunkan kepada para Rasul utusanNya	35	<i>Ma'tuf</i>
15		الْقَانِتِينَ	Bermaksud umum yang meliputi semua orang lelaki yang sentiasa komited untuk beribadah kepada Allah (swt) dan taat kepadaNya dalam keadaan khusyu' dan rendah diri,	35	<i>Ma'tuf</i>
16		الْقَانِتَاتِ	Bermaksud umum yang meliputi semua orang perempuan yang sentiasa komited untuk beribadah kepada Allah (swt) dan taat kepadaNya dalam keadaan khusyu' dan rendah diri,	35	<i>Ma'tuf</i>
17		الصَّادِقِينَ	Bermaksud umum yang meliputi semua orang lelaki yang benar pada iman, niat, kata-kata dan amalan mereka,	35	<i>Ma'tuf</i>
18		الصَّادِقَاتِ	Bermaksud umum yang meliputi semua orang perempuan yang benar pada iman, niat, kata-kata dan amalan mereka,	35	<i>Ma'tuf</i>
19		الْمُتَصَدِّقِينَ	Bermaksud umum yang meliputi semua orang lelaki yang bersedekah kepada fakir miskin dan mengeluarkan zakat,	35	<i>Ma'tuf</i>
20		الْمُتَصَدِّقَاتِ	Bermaksud umum yang meliputi semua orang perempuan yang bersedekah kepada fakir	35	<i>Ma'tuf</i>

			miskin dan mengeluarkan zakat,		
21		الصَّائِمِينَ	Bermaksud umum yang meliputi semua orang lelaki yang berpuasa semata-mata kerana Allah (swt) di bulan Ramadan dan hari-hari tertentu bagi menyucikan diri mereka dari keburukan,	35	<i>Ma'tuf</i>
22		الصَّائِمَات	Bermaksud umum yang meliputi semua orang perempuan yang berpuasa semata-mata kerana Allah (swt) di bulan Ramadan dan hari-hari tertentu bagi menyucikan diri mereka dari keburukan,	35	<i>Ma'tuf</i>
23		الْحَافِظِينَ	Bermaksud umum yang meliputi semua orang lelaki yang memelihara kehormatannya daripada perbuatan haram dan dosa seperti zina dan mendedahkan aurat	35	<i>Ma'tuf</i>
24		الْحَافِظَات	Bermaksud umum yang meliputi semua orang perempuan yang memelihara kehormatannya daripada perbuatan haram dan dosa seperti zina dan mendedahkan aurat	35	<i>Ma'tuf</i>
25		الدَّاكِرِينَ	Bermaksud umum yang meliputi semua orang lelaki yang banyak menyebut nama Allah (swt)..	35	<i>Ma'tuf</i>
26		الدَّاكِرَات	Bermaksud umum yang meliputi semua orang perempuan yang banyak menyebut nama Allah (swt).	35	<i>Ma'tuf</i>
27		النَّبِيِّينَ	Bermaksud umum yang menyeluruh iaitu meliputi setiap orang yang bergelar nabi	40	<i>Mudaf Ilayh</i>
28		الْمُؤْمِنِينَ	Bermaksud umum dan menyeluruh iaitu meliputi semua orang yang beriman	43	Kata nama <i>majrur</i>
29		الْمُؤْمِنِينَ	Bermaksud menyeluruh iaitu meliputi setiap orang	47	Objek

			yang beriman yang menyahut seruan Baginda (saw) dan mempunyai keimanan yang mantap serta mengerjakan amalan yang soleh		
30		الْكَافِرِينَ	Bermaksud umum yang meliputi setiap orang kafir	48	Objek
31		الْمُنَافِقِينَ	Bermaksud umum yang meliputi setiap orang munafik	48	<i>Ma'tuf</i>
32		الْمُؤْمِنَاتِ	Bermaksud keseluruhan wanita beriman yang bersifat mulia dan meliputi seluruh wanita dalam kalangan ahli kitab	49	Objek
33		الْمُؤْمِنِينَ	Bermaksud seluruh orang yang beriman mencakupi mereka yang hidup sebelum perlantikan Nabi (saw) ataupun selepas perlantikan Baginda (saw), bukan setakat orang yang hidup semasa dengan Rasulullah (saw) tetapi meliputi semua orang sehingga ke hari kiamat	50	Kata nama <i>majrur</i>
34		الْحَقَّ	Bermaksud menyeluruh. ia meliputi seluruh kebenaran	53	Objek
35		الْمُؤْمِنِينَ	Bermaksud seluruh orang lelaki yang mempunyai keimanan yang mantap sama ada tua mahupun muda	58	Objek
36		الْمُؤْمِنَاتِ	Bermaksud seluruh orang perempuan yang mempunyai keimanan yang mantap sama ada tua mahupun muda	58	<i>Ma'tuf</i>
37		الْمُؤْمِنِينَ	Bermaksud semua wanita yang beriman yang turut mencakupi ahli keluarga mereka semua kerana ia digabungkan dengan lafaz نساء sebelumnya.	59	<i>Mudaf ilayh</i>
38		الْكَافِرِينَ	Bermaksud umum yang meliputi setiap orang kafir.	64	Objek

	2) Partikel generik		9) Menunjukkan kepada keseluruhan elemen sesuatu jenis dari perspektif adat kebiasaan		
1		المُؤْمِنِينَ	Bermaksud seluruh orang mukmin dalam kalangan Ansar pada zaman permulaan Islam.	6	Kata nama <i>majrur</i>
2		المُهَاجِرِينَ	Bermaksud seluruh orang mukmin dalam kalangan orang Quraish yang berhijrah ke Madinah pada zaman permulaan Islam.	6	<i>Ma'tuf</i>
3		الأَرْحَامَ	Bermaksud umum yang mencakupi seluruh kaum kerabat orang-orang yang beriman dan orang-orang Muhajirin pada zaman Rasulullah	6	<i>Mudaf Ilayh</i>
4		المُؤْمِنُونَ	Bermaksud keseluruhan orang yang beriman menurut perspektif uruf pada zaman Rasulullah	11	Pengganti pelaku
5		المُؤْمِنُونَ	Bermaksud keseluruhan orang yang beriman menurut perspektif uruf ketika berlakunya peperangan Ahzab.	22	Pelaku
6		المُؤْمِنِينَ	Bermaksud keseluruhan orang mukmin sejati yang beriman dengan ikhlas kepada Allah menurut perspektif uruf pada zaman Rasulullah	23	Kata nama <i>majrur</i>
7		الصَّادِقِينَ	Bermaksud orang-orang yang benar dan menepati janji-Nya dalam kalangan orang yang beriman berdasarkan kepada perspektif uruf dan kebiasaan pada zaman Rasulullah (saw).	24	Objek
8		الْمُنَافِقِينَ	Bermaksud orang-orang yang tidak menepati janji-Nya berdasarkan kepada perspektif uruf dan kebiasaan pada zaman Rasulullah (saw).	24	Objek
9		المُؤْمِنِينَ	Bermaksud seluruh orang yang beriman mengikut perspektif uruf pada	25	Objek

			zaman Rasulullah		
10		النِّسَاءِ	Bermaksud seluruh wanita menurut adat dan kebiasaan wanita pada zaman Rasulullah	32	Kata nama <i>majrur</i>
11		الْمُؤْمِنِينَ	Bermaksud umum dan menyeluruh menurut perspektif adat kebiasaan pada zaman Rasulullah	37	Kata nama <i>majrur</i>
12		النِّسَاءِ	Bermaksud wanita secara umum menurut perspektif kebiasaan pada zaman Rasulullah	52	Pelaku
13		الْمُنَافِقُونَ	Bermaksud semua orang yang menzahirkan keimanan dan memendamkan kekufuran secara menyeluruh berdasarkan kepada uruf dan kebiasaan ketika berlakunya peperangan Ahzab	60	Pelaku
14		النَّاسُ	Bermaksud semua orang secara umum yang berdasarkan 'uruf kebiasaan bagi orang yang sibuk bertanya tentang hari kiamat	63	Pelaku
	<b>3) Partikel generik</b>		<b>10) Menyatakan maksud jenis</b>		
1		الظُّنُونَا	Bermaksud semua jenis sangkaan	10	<i>Maf'ul mutlaq</i>
2		الْأَعْرَابِ	Bermaksud jenis masyarakat Arab yang hidup berkelana di padang pasir	20	Kata nama <i>majrur</i>
3		الرُّعْبِ	Bermaksud jenis perasaan gerun.	26	Objek
4		الْحَيَاةِ	Bermaksud jenis kehidupan yang dikenali dengan dunia yang dinikmati oleh setiap orang	28	Objek
5		الْمُؤْمِنَاتُ	Bermaksud jenis wanita yang beriman sahaja	49	Objek
6		الْمُرْجِفُونَ	Bermaksud jenis golongan yang menyebarkan isu-isu negatif sehingga mengucar- kacirkan masyarakat	60	<i>Ma'tuf</i>
7		السَّبِيلَا	Bermaksud jenis jalan, iaitu jalan kebenaran dan	67	Objek kedua

			keimanan		
8		الْإِنْسَانِ	Bermaksud jenis atau kelompok makhluk Allah (swt) yang dinamakan manusia	72	Pelaku
	<b>4) Partikel generik</b>		<b>11)Menunjukkan kepada kesempurnaan sifat</b>		
1		السَّمَوَاتِ	Bermaksud seluruh langit secara lengkap	72	Kata nama <i>majrur</i>
2		الْأَرْضِ	Bermaksud seluruh bumi secara lengkap	72	<i>Ma'tuf</i>
3		الْجِبَالِ	Bermaksud seluruh gunung-ganang secara lengkap	72	<i>Ma'tuf</i>
	<b>5) Partikel generik</b>		<b>12) Menunjukkan hakikat makna secara keseluruhan</b>		
1		الرَّجْسِ	Bermaksud umum dan ia mencakupi keseluruhan bentuk kekotoran atau membawa maksud hakikat kekotoran	33	Objek